جاد الكريم الجباعي

فخ المساواة

تأنيث الرجل.. تذكير المرأة



جاد الكريم الجباعي

فخ المساواة

تأنيث الرجل.. تذكير المرأة

جاد الكريم الجباعي

فخ المساواة

تأنيث الرجل.. تذكير المرأة



فخ المساواة
Fakh al-Musāwāh

تأليف: جاد الكريم الجباعي
عدد الصفحات: 480
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2018م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 305
الترقيم الدولي: 978-614-8030-90-1

Author: Jād al-Karīm al-Jibā'ī
Pages: 480
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2018
Edition No.: 1st
Subject Classification: 305
ISBN: 978-614-8030-90-1

الناشر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

تقديم

بقلم الدكتور مازن أكثم سليمان

«**المُثقَّف أوَّل من يُقاوِم، وآخِر من ينكسِر**» غسّان كنفاني.

يعرض كتابُ (**فخّ المُساواة؛ تأنيث الرجل.. تذكير المرأة**) أنموذجاً متقدماً للحفر في الجذور العميقة للاستبداد، التي يُرجِعها في طيّات هذا العمل إلى نسيان العلاقة الأصيلة بين جدلية «الفرد والنوع» من ناحية أولى، وجدلية «الذكورة والأنوثة» من ناحية ثانية، وذلك باعتبار «الفرد أو الشخص أنثى أو ذكراً، وأنثى وذكراً، من جهة، وتعيُّناً للنوع الإنساني من جهة أخرى؛ بل هو النوع مُتعيِّناً»؛ إذ مثَّلَ الانزياح الزائف لهاتين الجدليتين حِجاباً مُركَّباً لصالح هيمنة مركزية تسلّطية بطريركية لطالما مارست سطوتها، وعياً ووجوداً، على كامل طبقات البنية الحياتية في سورية، بما هي انعكاس لمركزية أوسع سادَتْ في الفكر والفعل العالميين، نازعةً فعالية العلاقات الجدلية البنّاءة التي يُفترَض أن تحافظ على الاستقلال الذاتي للفرد، ذكراً أو أنثى، لا بوصف ذلك إعادة إنتاج لمركزية مقلوبة تحت شعار المُساواة؛ إنَّما بوصفه انفتاحاً على المُمكِن والمُختلِف والحُرّ في الوجود البشري في العالم.

يرى المُؤلِّف أنَّ سورية قد نالت استقلالها، وغدت كياناً سياسياً لم يحقق صفة «الدولة» لعدم تشكُّل السوريين أمّةً وشعباً، أو مجتمعاً مدنياً؛ إذ

اختلط في اعتقاده «مفهوم الدولة بمفهوم السلطة أو الحكومة، ومفهوم السيادة بمفهوم السياسة»؛ حيث شكَّل الانتماء إلى ما يدعوه «المجتمع الحكومي» آليّة تغوُّل سلطوية كبَحَتْ إمكانيات التحوّل إلى «المجتمع المدني»، لتبتلع البنية السلطوية الفضاء الاجتماعي عبرَ ميلها الطبيعي إلى التوسُّع والشمول والسيطرة، في مقابل ميل ذلك الفضاء الاجتماعي إلى عدم المقاومة والركود السلبي، في الأغلب، أمامَ خطابها «الوطني» و«التحرري»، أو بفعل الطموح إلى الارتقاء الاجتماعي الذي يحقّقه الالتحاق بها والاندماج في عالمها، أو بفعل الانكفاء المُكلَّل بالفقر والجهل والأُميّة لدى بعض تيارات المجتمع المهمّشة، فضلاً عن الخوف من بطش السلطة وانتقامها في حالة مُواجَهة تمدُّدها على حساب الخصوصيات، أو الرؤى، المختلفة التي كان يمكن أن تقاومها إلى حدٍّ كبير.

إنَّ تجربة ما بعد الاستقلال السوري تحتاج إلى مراجعة جذرية شاملة، لتفكيك العناصر المكونة للوعي السياسي السوري، ولا سيّما في ضوء الإخفاق في بناء دولة حديثة معاصرة، الناجم بشكل أساسي عن انتكاس التحوّل الديمقراطي، والتحوّل بدَلاً من ذلك، في مرحلةٍ لاحِقة، إلى استبداد السلطة الشمولية، التي لطالما كشفَتْ عن فصام حادٍّ بين الشعارات التي رفَعتها وحركيّة الواقع وتجاربه طول عقود ماضية. وهي المسألة التي حاولت هذه السلطة ترميمها، أو لنقُل ترقيعها، باستمرار، عبر احتلال الفضاء السياسي العام، بالمُطابَقة بينه وبين مفهوم السيادة، للقبض على الشرعية المُفتَقدة؛ ولذلك كان لابدّ دائماً من إخصاء الاختلاف المجتمعي بتعميم عناوين عريضة ذات نزعة شعبوية مُتّكِئة على شعارات عروبية وإسلامية تهدف، من جانب أوّل، إلى استقطاب الشارع العريض بدغدغة وعيه الأوّلي، ومن جانب ثانٍ، إلى استقطاب المرجعيات المذهبية، وحتّى السياسية؛ منعاً لإمكانية قيام أيَّة مُعارَضة فاعِلة ومُؤثِّرة، ولافتراس أيَّة فرصة لظهور الاختلاف المُخلْخِل لوَحدة (السلطة، الدولة، المجتمع) الشمولية المزعومة.

لعل تسييس العروبة، وتسييس الدين، كانا مدخلين حاسمين لمصادرة الفضاء الاجتماعي العام في سورية، وذلك بالاستفادة من الوعي التقليدي، بما هي استفادة تتأسّس على العلاقة الجدلية بين المعرفة والسلطة، التي لم تحقق عملياً سوى إعادة إنتاج المجتمع البطركي، الذي يعود في جذوره البشرية القديمة إلى استبدال «حكم الأب» بِـ«النظام الأمومي»، لتبقى دعوتا «الحداثة» و«العلمانية» مجرد قشرتيْن منفصلتيْن عن مُحتواهما المَفهومي والعمَلي، ولا سيما في ظلّ تغيّب مفهوم «المُواطَنة» عبر الانقلاب على «دولة المجتمع»، وإحلال «مجتمع الدولة» محلّها، والانقلاب على «دولة الشعب»، وإحلال «شعب الدولة» محلّها أيضاً، لتكتسب صفتا الحداثة والعلمانية طابعاً حكومياً استبدادياً في الواقع، وإيديولوجياً في الأذهان، لا ينفصل عن إيديولوجية السلطة أو خطابها، وهو الأمر الذي حالَ «دون نمو المجتمع المدني، وتشكّل دولة وطنية حديثة تحمل إمكانيّات التحول إلى دولة ديمقراطية. لقد تحولت الحداثة والعلمانية، عندنا، بالفعل، إلى علامتين حكوميتين موسومتين بالتسلّط والاستبداد، فضلاً عن طابعها التلفيقي أو الهجين»، الذي نحّى جانباً ونفى فكرة «المُواطَنة» بوصفها «الصيغة السياسية لحرية الفرد وحقوق الإنسان»؛ حيث حُذِفَتْ هذه الفكرة «إلى هامش الحياة السياسية والثقافية، فحلَّت فكرة المُناضِل والمُناضِلة محلّ فكرة المُواطِن والمُواطِنة، وحلَّتِ الامتيازات محلّ الحقوق، فضمر الروح الإنساني، وتآكلت الحياة الإنسانية».

إنَّ الوعي السياسي، الذي سادَ بعد الاستقلال، هيمن عليه تياران أساسيان: «تيار ثوري أو انقلابي عقائدي تتقاسمه إيديولوجيات قومية واشتراكية وإسلامية ما فوق وطنية، وأحزاب عابرة للحدود ذات سيماء ريفية وأقلّوية؛ وتيار تقليدي شبه ليبرالي تخترقه عصبيات جهوية وعشائرية ومذهبية وأقوامية، يشتمل على القوى المحافظة التي كانت صاحبة النفوذ في المجالين الاجتماعي-الاقتصادي والسياسي. فلم تتجذّر الوطنية السورية التي تشكّلت

نواتها في مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال، والمرحلة الليبرالية القصيرة التالية، ولم تعترف النخبة السورية البازغة بشرعية الدولة الناشئة حديثاً، وظلت تعاني نوعاً من شعورٍ بِنقص الاكتفاء الكياني. يُعبِّرُ عن ذلك وصف سورية بأنها (دولة قطرية) و(دولة ما تبقَّى)، وكلتاهما صفتان تحقيريتان» تؤكّدان أسباب تمدُّد الأحزاب العقائدية وتوسُّعها في مجتمع حديث النشأة لم يُؤسِّس بعد مجتمعه المدني السوري، أو أمّته الحديثة، وهو الأمر الذي مهَّدَ موضوعياً لحركة الثامن من آذار عام (1963م)، التي أرسَتْ دعائم حكم الحزب الواحد بطبيعته الشعبوية، والتي تجذَّرَتْ عبرَ عملية تنسيق بنى المجتمع في المُنظمات الشعبيّة المُصادِرة للفضاء العام، والقائمة على حركيّة إدماج المجتمع في مركزية سلطوية أحادية تُخفي أو تُموِّهُ الاختلاف، ولاسيّما بعد الانتقال من حالة الحزب العقائدي ذات الأبعاد المثالية في مرحلة سيادة المُناخ الليبرالي القصيرة، إلى حالة الحزب التسلّطي المُتعالي الذي فرَضَ هيمنته على المجتمع عبر إيديولوجيا شمولية لم تفتأ تبتلع الحزب نفسه وتُفرِّغه من مضمونه، رويداً رويداً، بعد انزياح مركز السلطة من التنظيم الحزبي إلى المؤسسة العسكرية-الأمنية المُستفيدة والمُوظِّفة، في آنٍ معاً، لصِلاتها العميقة مع البِنية الريفية والأقلّوية، والتي مارست (أي هذه المُؤسَّسة) فعل الانقضاض على الفضاء العام، أو «تأميم قوّة عمل المجتمع» عبر أداء تسلّطي يقوم على الإرهاب والإيديولوجيا والإعلام، ليُسدَلَ الستار على المشهد السياسي في العقود الأخيرة، بوصفه انتقالاً من حكم «الحزب القائد» إلى حكم «الرئيس القائد».

وفي هذا الإطار، يدعو المُؤلِّف إلى أن نبدأ في سورية «نقدَ الثقافة الكولونيالية، وعلاقة المستعمِر بالمستعمَر، التي أُعيد إنتاجها فصامياً في العقيدة القومية، والعقيدة الإسلامية للإسلام السياسي»، حيث التبسَ «مفهوم الذات الجمعية بمفهوم الهُوِيّة»، وغدت «العلاقات بين الأفراد والجماعات والأمم والشعوب علاقات هووية؛ أي علاقات بين هُوِيّات ثابتة مُفترَضة قَبْليّاً.

ويتجلى ذلك في علاقات السيطرة الفظّة، والهيمنة الثقافية الناعمة؛ ومن أكثر أمثلتها بروزاً علاقة المستعمِر بالمستعمَر، التي أنتجت في وعينا هُوِيَّتين شرقية وغربية مشحونتين بالعنصرية، بالطريقة نفسها التي أنتجت الأعلى والأدنى، والمرأة والرّجُل»؛ ذلك أنَّ «نمَطَي التمايُز الجنسي والتمايز الثقافي ليسا منفصلين أحدهما عن الآخَر في تمثيل الاختلاف؛ بل إن خطاب الجنسانية وخطاب العرق مُتواشِجان وظيفياً في جهاز السلطة المركزية»، ولهذا الفَهم جذره العميق الكائن في «علاقة المستعمِر الغربي بالمستعمَر الشرقي»؛ حيث «تكون المرأة هي الشرق، والشرق هو المرأة؛ فإذا كان الشرقي مؤنثاً، والمؤنث شرقياً، يمكننا أنْ ندعي أنَّ طبيعة الأنوثة وطبيعة الشرق يجري تصويرهما على أنهما الشيء نفسه في هذه التمثيلات»، لتُطرَح «الذات الغربية بوصفها مذكّرةً: الثقافة الأُخرى هي دوماً مثل (الجنس الآخَر)».

إنَّ «الثقافة البطركية هي، في الأساس، ثقافة تأنيث الرعايا، مثلما ثقافة المستعمِر هي ثقافة تأنيث السكان الأصليين»، وهذه الثقافة تقوم على فكرة «العقل الكلي»، الذي يصفه المُؤلِّف بأنه «تصوّر ساذج للكون، وأكبر كذبة فلسفية-دينية، وأكبر خطيئة فلسفية ودينية، وأكبر إهانة للفرد الإنساني والروح الإنساني. و(العقل العربي) ومقابلُهُ (العقل الغربي) أسوأ مقولة (فكرية)؛ لأنها أدلوجة تفاضلية لا تمتُّ إلى الفكر بأي صلة؛ لأن قوامها تنصيب الواحد المستبد عقلاً كلياً وتقديسه، والواحد هنا رمز للسلطة الكليانية المطلقة». ولذلك، يرى الأستاذ جاد الكريم أنَّ «نقد المركزية الأوربية والاستشراق كان صائباً وضرورياً، لكنْ لم يفتح ملف الإثنية العربية المضادة، والمركزية الإثنية-المذهبية العربية الإسلامية، ولم يُعنَ بالمركزية الذكورية، والمركزية الأنثوية المضادة، سوى عدد قليل من المفكرين»، ولاسيّما أن ما يُسمَّى بـِ (الاستغراب) لم يكن سوى فعل مقلوب للاستشراق أنَّثَ بدوره الغرب بوصفه الآخَر للمركزية العربية الإسلامية؛ لذلك لا مناصَ عند نقد «المركزية الأوربية» من نقد المركزية/المركزيات المضادة، واقتران تفكيك مفهوم

«الغرب» بتفكيك مفاهيم «الشرق والعرب والمسلمين»؛ إذ إنه من الضروري أن نعمل على نقد جهاز استقبالنا للفكر الغربي، والكشف عن آثاره المباشرة وغير المباشرة في تشكل ذواتنا، ولاسيّما إذا فهمنا أن مركزياتنا العربية المختلفة قد انبثقت، في جانب أساسي منها، من سعي «ذاتنا الكلية» الجريحة إلى القيام «بعملية دفاع وهمية» اتكأت فيها على الماضي، مُعيدةً إنتاج «التمركز الغربي العنصري» بإلصاق صفات النقص للآخَر المُختلِف والغريب «الغرب»، حيث انقلَبَ «الشعور بالدونية إلى شعور بالاستعلاء، والرهبة التي تلازم التماهي بالغالِب إلى تبجُّح»، فَـ «الذات الجوهرية تجوهر الآخَر، وتجعل منه نقيضها المطلق، وتجهل أنها تنكر ذاتها وذاتيتها عندما تنكر ذات الآخَر، وذاتيته». و«الخطاب الأحادي المؤسَّس على إنكار الآخَر، انفعالياً، خطابُ ذاتٍ خاوية متلاشية متهالكة إزاء الآخَر، الذي تنكره وتستنكر وجوده، تحتاج إلى شيء من الماضي، أو من الخارج، يملأ فراغَها ويمنحها قواماً. تأمّلوا فكرة (الذات العربية) أو (الإسلامية)، التي لا قوامَ لها من دون (الماضي)، أو من دون (التراث)، وما يُسمَّى (التاريخ)، ومن دون قداسة اللغة، ونقاء العرق؛ أي من دون ما يسميه القوميون والإسلاميون (ثوابت الأمة)، التي هي نفسها (ثوابت الملّة)». وهذا العقل الجوهراني الكلي بنظرته الاختزالية للآخَر لا ينمُّ إلا عن إعادة إنتاج «وهم العنصرية التأنيثية للاستعمار»، بما هو مضمون الفكر البطركي الأحادي، الذي لا يتوقَّفُ نفيه للآخَر عندَ ما يدَّعي اختلافه ثقافياً وعرقياً وقومياً ودينياً، إنّما يبدأ هذا الفكرُ فعلَ النفي أصلاً انطلاقاً من نفي المرأة نفسها.

لعلَّ هذا التحليل المُعمَّق للمُؤلِّف يفتتح جملةً من المُساءلات والإشارات الضرورية، والاقتراحات التي يمكن أن تُغني الرؤى السابقة كما أظن، ولاسيّما أنه يتحدث، في غير موضع، عن أهمية التفريق بين (المنظومة الفكرية)، بوصفها منظومةً قابلةً للمُراجَعة على الواقع، والحاملة تاريخ تشكُّلها على أنَّهُ تاريخ أخطائها، والقادرة على مُواجَهة منظومات أخرى

والتأثير فيها أو التأثر بها، و(الإيديولوجيا)، بمعناها الشائع، بما هيَ (منظومة باردة) مُنغلِقة على نفسها في صيغة مذهب أو عقيدة، وهذا التفريق يدفعني إلى الحديث، بادئ ذي بدء، عن أهمية إجراء مُراجَعة تفكيكية ضرورية للصلات الوثيقة بين سورية (الدولة-الأمة) غير المُتحقِّقة وسورية (العروبة-الإسلام)، لا بوصف الثنائية الثانية نقيضاً للثنائية الأولى؛ إنَّما بوصفها عاملاً مُهيمِناً لا يمكن الحسم في مدى القطع التامّ معه في تأسيس سورية (الدولة-الأمة)؛ ذلكَ أنَّ قضيتي تسييس العروبة وتسييس الإسلام، بما هُما تجربتان أو تجارب (سياسية-إيديولوجية)، صارتا جزءاً من التاريخ، وهذا يعني أن نتحاشى فكرة المُطابَقة بينهما وبين العروبة والإسلام بوصفهما جزءاً من الوعي والثقافة السائدة، ويجب ألّا نختزلهما أصلاً في تلك التجارب السياسية؛ بل ينبغي، كما أعتقد، أن ننطلق من نقد تلك التجارب وتفكيكها أوّلاً، كما يفعل الأستاذ جاد الكريم في جانبٍ من كتابه هذا، وأن ننقل الحوار الوطني السوري، في طموحه إلى تأسيس دولة وطنية ديمقراطية حديثة، من حقل الإيديولوجيات الجوهرانية المغلقة إلى حقل الثقافة الواسع والمرن والمفتوح؛ إذ إنَّ مُجاوَزة أيّة تجربة، مهما كانت مُخفِقة، لا تكون بتوهُّم القطيعة، أو الانفصال المطلق، الوفي لمفهوم (الحتمية) الذي ينفيه المستوى الوقائعي لتجربة الوجود، بقدر ما تكون عبر التفاعل الخلّاق والبناء المبدع على ما يُمكن البناء عليه، وهنا تأتي أهمية البحث في مسألة (الفضاءات الثقافية) التي تستطيع أن تتجاوز الثنائية المركزية البطركية (شرق-غرب) بإيديولوجياتها التأنيثية النافية للآخَر، وهو الأمر الذي يعني تلازم التفكيكات، كما يدعو المُؤلِّف، ولاسيّما أننا قد نجد أيضاً، كما أرى، عند هذا «الآخَر الغربي»، جرحاً نرجسياً قديماً ومسكوتاً عنه، قد يعود في جذوره إلى قرون غابرة انطوَتْ على صدمته الحضارية إزاء تخلّفه في تلكَ العُصور عن الحضارة العربية الإسلامية، وهو موضوع مُتراكِب، ومُرتبِط بتجاهُل التَّيّار الأعمّ في الغرب لدور تلكَ الحضارة في تقدُّمه الهائل!

ويبدو أنه لا مناص، أمام هذين التمركزين المُسَبَّقين، من البحث عن أسس لقيام مُقارَنة تواصليّة وتفاعليّة يدعوها أنور عبد الملك: «الجدلية الأصلية للحضارات». هذا من جانبٍ أوّل، ومن جانبٍ ثانٍ، لابدّ من أن يشتمل هذا الفعل أيضاً على تفكيك الوَحدات الإثنية والمذهبية والطائفية كافّةً، التي تُوَصف بِـ (الأقليات)، بوصفها أنماطاً أصولية ليسَتْ مُتفاصِلة معَ الأصولية الكبرى السائدة، بقدر ما هيَ جزء أصيل من الفضاء الثقافي نفسه في اعتقادي، وذلكَ في إجراء ضروري لفَهم العلاقات الداخلية ضمنَ بِنية الثقافة العامّة، التي تبدو مُتناقِضة أو مُتصارِعة في السَّطح البصَريّ الخارجيّ، ومُتجانِسة أو مُتحالِفة في السَّطح البصَريّ العميق، وهو الأمر اللازم لتحاشي فكرة «الهُوِيّة الكُلِّيّة»؛ فالثقافة انفتاح على بِناها الداخلية المُتراكِبة، وانفتاح على بِنى الثقافات الأُخرى التي تتشابَك معها، في مَراحِلَ مُختلِفة، وكيفيّاتٍ ليسَ من السَّهلِ تعيينُها.

وفضلاً عمّا سبَق، أعتقد أنَّهُ من الضروري، أيضاً، إعمالُ الحفر في الحقبة الليبرالية القصيرة التي عرفتها سورية بعد الاستقلال؛ لتحرِّي ودراسة بِنى المجتمعات «المدنية» التقليدية، التي تمَّ تطويع معظمها لصالح المركزية السلطوية التي سادَت في العقود الأخيرة، وأحسَبُ أن دواعي هذا البحث راسخة في صلب تجربة السلطة المستبدة؛ إذ كيف يمكن أن نفسِّر، مثلاً، كيفية انقلاب الصراع على الفضاء المجتمعي العام بين سلطة حازت الدولة وصادرتها، وسلطات المجتمعات التقليدية المُغلَقة الحائزة جماعاتها عقائدياً، والمُصادِرة لها كذلكَ، إلى تحالف موضوعي عميق الوشائج، وهو الأمر الذي تحقَّقَ، من المؤكّد، على حساب نبذ أيَّة إمكانية لانبثاق مجتمع مدني يحتفي بالتعدُّد والاختلاف.

ومن القضايا اللافتة في هذا المضمار، أيضاً، ذلك التلاقي الموضوعي بين البنى التقليدية نفسها، التي يُفترَض أنها مُتنافرة أو مُتناحرة أو مُختلفة عقائدياً فيما بينَها، وذوبانها في مركزية السلطة العليا التي وحَّدت بينها، على

الأقل حتى لحظة انفجار الثورة السورية عام (2011م). وهنا، لابدّ من الإشارة إلى أنَّ أهم أساليب تجذير هيمنة البنية السلطوية البطركية في سورية تمَّتْ عبر اكتساب الشرعية بفعل المُماهاة بين مفهوم (الدولة) ومفهوم (السلطة)، ليكون هذا التماهي مصدراً من مصادر القوّة التي أسّست عليها السلطة عملية تأنيث المجتمع ذكوراً وإناثاً، وهو الأمر الذي سنتوسّع في مُقاربته في الصفحات الآتية.

إنَّ نقد المَظهر الزائف للحداثة والعلمانية في سورية ينبغي ألّا ينفصل، بحال من الأحوال، عن نقد الحداثة الغربية نفسها، تلك الحداثة التي احتفت بسلطة الذات الغربية وقُدرَتِها على التحكُّم في الطبيعة، بوصفها آليّة تُمثِّلُ تفوُّقَ مركزية الرجل الأبيض، وتُرسِّخُ نزعتَهُ المُتعالية والقائلة بأحقِّيته في أن يتحكَّمَ في الآخَر الأضعَف (التابع الذي ينبغي تأنيثه في كُلِّ خطاب مركزي)؛ فالفلسفة منذ عصر التنوير والثورة الصناعية كانت مُوظَّفة لصالح سيادة تقنية العلم، بما هي سيطرة مطلقة على الطبيعة والعالم.

ويبدو لي أنَّ «تسارُع المعرفة، والكشوف المدهشة للعلوم الحديثة والتقانة والأتمتة، وثورات تكنولوجيا النانو، وفتوحات البيولوجيا والكيمياء الحيوية»، التي يتحدَّثُ عنها الأستاذ جاد الكريم، ليست سوى امتداد يُرسِّخُ هذا الفكر التمركزي الجوهراني الكلّي المُناقِض لحرية الفرد، سواء أكان ذكراً أم أنثى، والذي هو، باعتقادي، تمركز شديد الوفاء لمفهوم (الأداتيّة)، الذي ينظر إلى أيِّ آخَر بوصفه موجوداً (تحت) اليد، يتمُّ تمثُّله وإخضاعُه والتحكُّم فيه؛ ولذلك أرى أنَّ تفكيك سُلطة الذات، بوصفه تفكيكاً لمركزيات الحداثة في العالم، هو المدخل الأساسي للخروج من الفكر السُّلطوي البطركي النّافي للتنوُّع والاختلاف والحرية. فقد دعوْتُ إلى ما اصطلحْتُ عليه بِـ (فَصْم الذّات) على مُستوى (نظرية الشعر)، وبتوسيع هذا المَفهوم وإسقاطِهِ على نصّ الوجود. أستطيع أنْ أُعرِّف الفَصْمَ على أنَّهُ: آليّات وجوديّة إجرائيّة تنطوي على تقنيّات قصديّة مُكتسَبة بالدّربة، ومُتحوِّلة معَ الزمن والتّراكُم

التَّجريبي وخبرة الوجود إلى قصديّات واعية وغير واعية، يُمارِسُها الإنسانُ المُعاصِرُ عبرَ فعلٍ تخارُجيٍّ جدَليٍّ بينَ مُسَبَّقات ذاتِهِ الوقائعيّة الأنويّة والموضوعيّة والمَعرفيّة، وذاتِهِ الافتراضيّة المُتباعِدة، التي تطمَحُ إلى التَّملُّص من سُلطة المركزيّات القَبْليّة، بما هيَ قَبْليّات تُصادِرُ الانفتاح الحُرّ على العالم والمُستقبَل والمَجهول.

ويُمثِّلُ هذا الاقتراح، في زعمي، مدخلاً أوَّليّاً للبَحث عن إمكانيّات عصريّة، لتبلُغَ كُلُّ ذاتٍ إنسانيّة، ذكراً كانت أم أنثى، كينونتَها الأصيلة، بوصفِها مجاوزةً للقيود الموروثة والمرجعيّات البالية، التي أرى أنَّها قد أعادَت التَّوضُّعَ بأشكالٍ مُموَّهة ومُعقَّدة في عصر (العولمة/ الليبراليّة الجديدة)، وهوَ الأمرُ الذي يهدفُ إلى خلخلة بِنية العولمة انطلاقاً من المُمارَسة الذاتيّة معَ نفسِها أوّلاً، ومع مُختلَف الزُّمَر الاجتماعيّة والاقتصادية والسياسية، بما يترابَطُ في نهاية المَطاف، ويُؤثِّر ويتأثَّر بالمُؤسَّسات الكُبرى، والسُّلطات المُهيمِنة، وكيانات الدول، ويُؤدّي عبرَ مُمارَسة فعل الفَصْم الدَّؤوب إلى تفتيت المركزيّات الجوهرانيّة الطّاغية، وهوَ ما يُطلِقُ الحُرِّيّة من إطار المفهوم النظَريّ التَّجريديّ، أو المَفهوم المُستهلَك عالميّاً في هذه الحقبة، ليكونَ اختراقاً وقائعيّاً للتابوهات والمَحظورات، ومُواجَهةً مُباشَرة وشُجاعة معَ التَّنميط وآليّات التَّشيُّؤ الحالية، ولا سيّما ما يخصُّ في قراءتنا هذه فعاليّة المرأة، ودورَها الوجوديّ، وكينونتِها المُغيَّبة، وهيَ المسألة التي ترتبط، كما أظنُّ، بالانتقال من بِنية التحكُّم المركزية (الموجود، تحت، اليد) إلى بِنية الانفتاح على الجديد والمُختلِف والشاذ والغريب والمُفاجِئ، بوصفهم يندرجونَ تحت آليّة نزع أُلفة الوجود عبرَ قصديّة الفَصْم.

لم يأتِ خطاب «تحرير المرأة»، والدعوة إلى منحها حقوقها و«مساواتها بالرجل»، في ظلّ السلطة المستبدة والقمعية في سورية، إلا ليرسّخ ذلك التحالف الموضوعي بين البِنى السلطوية التقليدية الإثنية والمذهبية، ومركزية السلطة العسكرية-الأمنية، في حركة دورانية عبثية عمّقت تزييف الحداثة

والعلمانية المفرغتين من معناهما؛ إذ تمّ «إدراج المرأة في رأس المال المادي والرمزي (الشركات والتحالفات) إمعاناً في تشييئها»، وهو أمر يسير جنباً إلى جنب مع خطاب تحريرها وخطاب المساواة. «فالمرأةُ المُسَلَّعة والصائرة وسيلة تبادل اجتماعي، والتي تُهيَّأ لذلك، هي التي تتظاهر، في الأغلب، بأنها المرأة المُتمدِّنة والمُتحرِّرة والمُساوية للرجل»!

ويمكنُ إرجاع خطاب «تحرير المرأة» و«مساواتها بالرجل»، في جذوره الأولية، إلى سياسات الهُوِيّة الجنسية؛ ذلك أنَّ التحديد الذاتي للهُوِيّة الجنسية لطالما تأسّس بدلالة المرأة، فـَ«طريق التعريف بالسلب من أبرز تجليات الثقافة الذكورية: الذكر ليسَ كُلّ ما تتصف به الأنثى، وصولاً إلى أنَّهُ ليسَ أنثى. الذكر إنسان، ولكنه ليسَ أنثى: الإنسان ليسَ أنثى، والأنثى ليست إنساناً. ذلكم هو أساس تجريد الأنثى من إنسانيتها، التجريد الذي تتولّد منه المركزية الذكورية، ويتحدَّد (الإنسان) اجتماعياً وثقافياً بكونه ذكراً». والليسيّة في هذا الإطار، بوصفها نفياً لكل ما يتصف به الآخَر المُختلِف، تُولِّد النرجسية الذكورية ومركزية الذات-الرَّجُل، التي تُحدِّد الآخَر بأنه دالَّة وتابعة منطقياً، مثله مثل المرأة، وفي الحالَيْن: (نفي الآخَر المُختلِف، ونفي المرأة) تكونُ الذاتُ ذكراً، والموضوعُ أنثى؛ أي يتمُّ تأنيثُ الآخَر رمزياً بسبب اختلافه الجذري وصولاً إلى تجريده من إنسانيته.

إنَّنا لا نستطيع فَهم سياسات الهُوِيّة الجنسية المُؤسَّسة بدلالة المرأة من دون فَهم علاقات القوة؛ حيث «لا ينكشف السحر، ولا يتحدد معنى القوة، إلّا إذا علمنا أن القوى الاجتماعية ليست سوى أشكال انتظام القوى الروحية؛ أي المعرفية والثقافية والأخلاقية لأفراد تُراهِنُ السلطات الاجتماعية على جهلهنَّ أو جهلهم. يتضمنُ الجهلُ، هنا، معنى التسليم بحقائق ثابتة»، وهذه الحقائق لا تعترف بأن «الهُوِيّة كينونة مؤنثة ومذكرة، ناتجة وصائرة، تنتج ذاتها، في بيئتها ومحيطها، وتختار حياتها ومصيرها، وتُحدِّد غاياتها بإرادتها الحرة». وهذا «اللا-اعتراف» يقوم على «عملية صورنة

ونمذجة»، وهيَ «ليست عملية تجريد وتعميم انطلاقاً من تفريد مَنسيّ فحسب؛ بل عملية اختزال وتقليص، تُخفي الفروق والتباينات في الحالات الواقعية، وهيَ حالات فردية أساساً، حتّى عندما نتحدَّث عن مجموعات وجماعات تُعرِّف نفسها بصفة أو أكثر، أو تختصّ بوظيفة خاصّة أو عامّة، كالجماعات الإثنية والمذهبية، أو الجماعات المهنية وفِرَق العمل والنشاط وجماعات الضغط ومنظمات المجتمع المدني»؛ ولهذا يبدو أن لا مناص من «نقد العُمومية التي لا تتعيَّن في خصوصيات تحترمُها العموميةُ نفسها، وتقرُّ باختلافها، ما يُرسي الدستور والقوانين العامّة على مبدأ التشارك الحر لا على مبدأ الغلبة والقهر».

وهكذا يبدو أن «من البديهي أن يكون ثمّة تواشج بين الميل إلى السيطرة على الآخَر، أو استعباده، وتأنيثه رمزياً. ومن ثَمَّ إنَّ خطابَ السلطةِ خطابٌ مُجَنْسَنٌ في أعماقه، والجنسانيّة هيَ قاعه أو عمقه اللاواعي أو اللاشعوري. كما أن تمثيل الآخَر المُختلِف، الغريب أو العدو (وهو مُذكَّر لفظاً)، هو تمثيل مُجَنْسَن، ينطوي على تمييز جنسي غير واعٍ، وغير ملحوظ، فما بالكم بتمثيل المرأة المؤنثة معنىً ومبنىً، وهيَ من تتشكَّل ذاتيةُ الرجل وهُويَّته بسلب خصائصها أو نفيها». ويبدو لي أنَّ فعل تفكيك علاقات القوة، التي ينطوي عليها هذا الخطاب المُجَنْسَن، قد تغتني كثيراً باعتماد أدوات (نقديّة ثقافيّة) تهتمُّ بتفكيك النسق الظاهري المركزي عبر كشف النسق المُضمَر والمَنسيّ، بما هو نسق ينمُّ عن نسيان الوجود الفردي الأصيل للذكور والإناث على حدٍّ سواء.

لا يستطيع المجتمع الحكومي أن يكونَ مجتمعَ ذكورٍ صرفاً؛ لأنّه يحتاج إلى ما يُعرِّف به ذاته، ويثبت ذكوريته السلطانية، ابتداءً من الذكور الأدنى منزلةً، وانتهاءً بالإناث، حيثُ كان لابدّ من تبنّي شعار «تحرير المرأة»، وشعار «المُساواة» وفقاً لمصلحته التي تهدف، أولاً وأخيراً، إلى السيطرة على جميع القوى الاجتماعية؛ لهذا احتبست الحركة النسوية السورية في تنظيمات

حكومية أو شبه حكومية، وفي أحزاب مُعارِضة ليست أحسن حالاً، لتكون مُشارِكاً ضرورياً في العطالة الاجتماعية عبر عقود، خاسِرَةً، هيَ والذكور على حد سواء، خصوصيّةَ الاختلاف في ظلّ عدم الاعتراف بالخبرات المعرفية والعلمية والفكرية والعمَلية الخاصّة بالكائن الفرد. وهنا بدا تسييس النساء قائماً عبر عملية تذكيرهنَّ بوصفهنَّ تابعاتٍ لبنية ذكورية مركزية وتسلّطية تدَّعي التقدمية، لكنها لا تعمل إلا على إدماج المرأة «المُذكَّرة» في حركة النضال اللفظي، لا لتحقيق حريتها واستقلالها؛ إنَّما لتكون وفية لشعارات السلطة والمعارضة في آنٍ معاً، وليغدو المجتمع السوري أمام أنموذجين للمرأة هُما: الأنموذج التقليدي، والأنموذج المُحدَث سلطوياً، بوصفه انحرافاً عن المجتمع التقليدي من جهةٍ أُولى، وعن المجتمع المدني الحديث من جهةٍ ثانية؛ وبمعنى آخر: بوصفها ديكوراً تجميليّاً، إذا صحَّ تعبيري، مَوَّهَ الخروج من المجتمع التقليدي بالدخول في المجتمع الحكومي لا المدني.

وهكذا، استُتبِعَت المرأة عبر شعارات تحريرها ومساواتها بالرجل بالبنية التسلّطية الذكورية من جديد، وأعادت، من حيث لا تدري ولا تريد، إنتاج المركزية الذكورية، هذه المركزية التي لم تعمل إلا على الوفاء لـ «مفهوم العصبية الخلدونيّ» انطلاقاً من توضُّع جديد للمرأة «المُذكَّرة» لا يختلف في حقيقته عمّا كانت محكومة به من العصبيات العائلية والعشائرية والإثنية والدينية والطائفية؛ فهي لم تتحرر من هذه العصبيات إلا شكلياً، مُلتحِقةً، بوصفها، بحسَب اصطلاح المُؤلِّف، «بنت الحكومة»، بعصبية سياسية مُحدَثة نواتها سلطة مركزية مَجْنوسة تقوم على تأنيث المحكومين، وتأنيث المعارضة؛ ذلكَ أن هذه السلطة لا تقدّم عبر مجتمعها الحكومي سوى مجتمع اللامُساواة القائم على مبدأ «حقّ الأقوى» الذي يُترجَم عمَلياً إلى احتكار واستبداد ومقايَضات سياسية وامتيازات، وهذه العصبية المركزية السلطانية، بوصفها من أهمّ العقبات المُمانِعة للتحول الديمقراطي، قد أحيَتْ في حركيَّتها الاحتوائية للمجتمع العصبيات العائلية والعشائرية والإثنية والدينية والمذهبية والجهوية،

التي كان يُفترَضُ أنها كانت، في المرحلة الليبرالية القصيرة في سورية، في طريقها إلى التفكّك والتفسّخ باتجاه تشكُّل مجتمع مدني ما.

وبهذه الصورة تمَّ توظيف حضور المرأة في الفضاء العام، الذي ابتلعه المجتمع الحكومي، ليكون أشبه بقناعٍ يُخفي غياب المجتمع المدني؛ ذلك أن هناك فرقاً نوعياً عميقاً بين «الأنا الطبيعية» التي حافظت عليها ورسَّختها بعمق السلطة المركزية، و«الأنا المدنية» التي لطالما كانت مُطارَدةً لكونها تمثّل «قطيعة واعية مع الأنا الطبيعية»، التي هي أنا «أنانيّة» ضد «الغيريّة»، تعمل على إذابة الفرد في الجماعة، وتُماهِي التّابع والتّابِعة بالمَتبوع، والعبد والعبدة بالسَّيِّد، وتُماهِي المحكوم بالحاكم، وتُجذِّر التفاصُل الهُوِيّاتي، وتُعمِّق العصبيات الأوَّلية العائلية والعشائرية والدينية... إلخ، على العكس من «الأنا المدنية» التي تنهَضُ على «غيرية تبادلية مُعتدِلة» تحتفي بالاختلاف والتَّواصُل، وتُؤسِّس للسلم الأهلي والتَّشارُك الحُرّ.

إنَّ لهذا التضاد القائم بين «الأنا الطبيعية» و«الأنا المدنية» صلة وثيقة بالفرق النوعي، أيضاً، «بينَ الوعي الذاتي على خلفية (المجتمع) وأعرافه وعاداته وتقاليده و(ثقافته) و(تاريخه) و(تراثه)، والوعي الذاتي على خلفية الوجود الإنساني»، وهو الأمر الذي يُعيِّن الفرق بين التبعيّة والاستقلال الذاتي؛ ذلكَ أنَّ «استقلال الفرد أو يقظة الروح الإنساني الحر، يعني، أو تعني، رفض أي تبعية أو خضوع، ولاسيّما خضوع الضمير لجماعة أو مجتمع أو مذهب كلّي أو مبدأ مفارق. امتياز شخصية المرأة واستقلالها الروحي معيار امتياز شخصية الرجل واستقلاله. الاستقلال الذاتي مُرادِف للفردية والفرادة أو التفرّد»؛ لهذا يكون «تحقيق الذات هو نفي اغتراب الإنسان عن ذاته، واستعادة شخصيته الذائبة جزئيّاً أو كليّاً من سديم الجماعة، وهو نقيض العزلة والتجنُّب، وشرط للفاعلية، أو التأثير الإيجابي، والانفعال أو التأثر الإيجابي، الواعي والهادئ»، وهي المسألة التي تُفسِّر مدى انهمام السلطة المركزية البطركية بطرد «الفردية» بوصفها اختلافاً يُؤصِّل

«الحرية» بما هيَ علّة الاختلاف التي لا تظهر إلا في معلولها؛ فَ «الاختلاف هو الشكل الواقعي الذي تتجلى فيه الحرية مادياً وروحياً وفكرياً»، ومن هذه البؤرة ينشأ إحساس السلطة الاستبدادية بالخطر، وتبدأ حربها مع كُلِّ مُختلِفٍ لمحوه وتدجينه واستتباعه.

وفي هذا المنحى، قامَتِ السلطة الاستبدادية البطركية، التي سيطرت على مقاليد الحكم في العقود الأخيرة، بفعلين متزامنين ومتماهيين، في آنٍ معاً، تجاه المجتمع ذكوراً وإناثاً؛ كان الأوّل منهما يكمن في «تأنيث الرجل» بما هو فعل استتباع أبويّ بطريركي يقترن دوماً بعملية «تأنيث» رمزي، أو إخصاء رمزي للتابع، بوصفه موضوعاً هامداً أو مطاوعاً للسلطة؛ ذلك أن نقطة البدء في هذا التوجّه تظهر عبر العلاقة بالوجيه أو الزعيم أو المسؤول (المعلم بالمألوف السوري)، فيتجلى هذا التأنيث بحركتين متكاملتين ترتبطان بخضوع التابع، وانمحائه الذاتي أمام المَتبوع، وبإخضاع المُتحكِّم (المَتبوع) للتابعين ممن هم أقلّ منه سطوةً وسلطةً وموقعاً، ليكون هذا التأنيث السلطوي، بما هو تأنيث للموضوع، فعل تحقير، جذوره تتعدى هرمية السلطة نفسها، ليشتمل على تأنيث المعارضة من ناحية، ويرتبط إيديولوجياً بتأنيث الآخَر/الغرب المُعادي من ناحية ثانية.

والفعل الثاني المُلازم لتأنيث الرجل، الذي مارسته السلطة الاستبدادية البطركية، يكمن في «تذكير المرأة»؛ وذلك لترسيخ حضورها بوصفها مُساوِيةً لنموذج الرجل الهامد المؤنث؛ أو بمعنىً أدق: «أدنى درجات السُّلَّم الاجتماعي في الثقافة الذكورية، والنموذج النقي للتبعية، وأوّل موضوع للسلطة الذكورية، بحكم أول تقسيم للعمل، وأول عملية إنتاج اجتماعي للهُوِيّة الجنسية». ويبدو أن الجذور السيكولوجية لهذه المسألة ترتبط بخوف الرجل من المرأة؛ لهذا «عمد إلى إنكار إنسانيتها، وخفض مكانتها؛ لإخضاعها لإرادته ورغبته، ثم انتهى به الأمر إلى تذكيرها رمزياً بالمساواة الصورية أمام القانون، ومنحها حقوقاً لا تمسُّ امتيازاته، ولا تحدُّ من

سيادته، ولا سيّما حق العمل وحق التعلُّم. ولا يخلو أن يمارس الرجل (العصري) عندنا هاتين العمليتين في آنٍ معاً: التذكير الخطابي تحت عنوان المساواة، والتنكُّر العَمَلي، باعتبار المرأة موضوعاً للسلطة وموضوعاً للرغبة».

من الجلي للمُتمعِّن أن المساواة القانونية، بما هي مساواة في الحقوق المدنية والسياسية بين «أشخاص قانونيين»، تقوم على تجريد الشخص الطبيعي، تحت عنوان «المُواطَنة»، من جميع صفاته وخصائصه الفردية، ومن جميع مَحمولاته، باستثناء بَيانات الهُوِيّة الشخصية، وهو الأمر الذي يعني أن القانون «لا ينظر إلى المرأة بصفتها امرأةً، أو إلى الرجل بصفته رجلاً؛ بل ينظر إلى كلٍّ منهما على أنه شخص قانوني يتمتع بالأهلية القانونية»؛ لكنَّ أصل الإشكالية يكمن في ذلك الفصام القائم بين نظرة القانون إلى المرأة وموقفه منها، ونظرة المجتمع إليها وموقفه منها، لتبدو المسألة كأنَّ القانون مُتحيِّز إلى الذكور، عملياً، في تجريد المرأة من خصائصها الأنثوية، وطمس اختلافها؛ إذ إنَّ «الحقوق الصورية التي يمنحها القانون للمرأة ينتزعها منها المجتمع بكلّ بساطة، كحرمانها من الإرث كليّاً أو جزئيّاً على سبيل المثال، أو فرض قوامة الرجل وسلطته عليها، كما ينتزعها المُشرِّع نفسه بقوانين الأحوال الشخصية، وقانون الجنسية، وقوانين الإرث، وغيرها من القوانين المدنية، والقوانين المُتعلِّقة بما يُسمَّى جرائم الشَّرَف».

وهكذا، يتأسسُ فخُّ المساواة في الحقل القانوني ليُموِّه انعدام التكافؤ، واستتباع المرأة في المساحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتأتي مقولة «المساواة» لتكون حِجاباً على حساب الاختلاف بينهما؛ ذلك أنَّ «المساواة لا تكون إلا بين شيئين، أو شخصين متشابهين ومتشابهتين تشابهاً تاماً، أو بين قيمتين مجرّدتين (1=1، 2=2، ب=ج... وهكذا)»، لتكون أطروحة «مساواة المرأة بالرجل» أطروحة ذكورية مطلقة، تنفي خصائص المرأة وتتنكَّر لاختلافها، وإن كانت المرأة نفسها تتبنّاها، وهذا من أبرز مظاهر تذكير المرأة. ويبدو أنَّ لفكرة المساواة جذراً تصوُّرياً إيديولوجياً في

«النشاط الذهني-النفسي، الذي يكشف عن التشابه والتماثل في قلب الاختلاف، وعن الوَحدة في قلب التعدد؛ أي عن عملية التعقُّل التي هيَ سلسلة من العمليات الإدراكية والتخييلية تنتهي بالتجريد، وصولاً إلى الكلّي المثالي، الذي تربّع على عرش الفكر، فتجوهر، وغدا الأفراد مجرد أعراض (جمع عَرَض) لجوهريته».

لهذا يبدو أنه لا مناصَ من إعادة تأسيس فكرة «المساواة»، والخروج من فخّها الحالي، بنقد الكُلّيّة الجوهرية أو الماهوية، ونقد الصيغ المذهبية التي آلت إليها؛ ولهذا أستكمِلُ اقتراحي السّابق حول فكرة تفكيك المركزيّات الجوهرانيّة وفقَ آليّات (فَصْم الذّات) بالدعوة إلى اتّكاء هذا الفَصْم على ما أصطلِح عليه بِـ (تحريك الماهيّة)، بوصفِ هذا التَّحريك الأُسّ (الجدَليّ-التَّراكُبيّ) لفعل الفَصْم الوجودي الذي يُمارِسُهُ الموجود البشري في العالم، بما هوَ انقلابٌ قصديّ تجريبيّ على الثنائيتين الميتافيزيقيتين (الجوهر-الأعراض) و(الشكل-المضمون) عبر تبادل مُزدوج ومُستمرّ في مواقع أطراف الثنائيات، وذلكَ في ضوء حركية جدلية تمحو الفصل الحدي بين تلكَ الحدود؛ ذلكَ أنَّ الجهد النَّوعيّ لتحريك الماهية ليسَ سوى دِربة ارتماء وجوديّ في فَجوات الانفتاح المُستمرّ -نحوَ- المجهول، وبوصفها في هذا السياق، الذي نحنُ بصدده، فكرةً قابلةً أيضاً للتوظيف في حُقول معرفيّة مُختلِفة، ولا سيّما إذا أشرْتُ إلى أنَّ فَصْمَ الذّات بانطوائِهِ على هذا التَّحريك يهدفُ، في مُستوىً من مُستوياتِهِ، إلى فَهْم الوجود وتفسيرِهِ وتأويلِهِ، لا بالنَّظَر إليه على أنَّهُ وجودٌ جوهرانيّ مُتعالٍ وثابت ومُغلَق؛ إنَّما بالنَّظر إليه على أنَّهُ أساليب وجود مُتنوّعة ومُتغايِرة ومتغيرة ومَفتوحة على التَّحوُّل والتَّباعُد المُستمرّ -نحوَ- المَجهول.

لعلَّ عمَلانيّة فكرة فَصْم الذّات بتحريك الماهيّة تعضدُ طروحات الأستاذ جاد الكريم في كتابه الذي نحنُ بصدده هُنا، والتي هيَ طروحات تدعو إلى مُجاوَزة «جوهرية المعيار» التي مثّلت خلفية الصيغة الإطلاقية للمساواة،

بوصفها «يوتوبيا» في مجتمعات مثل مجتمعنا لم تعش تجربة الدولة الحديثة وحكم القانون؛ ذلك أن المساواة في هذه المجتمعات المنتمية إلى «ما قبل الدولة الحديثة» تحوَّلَتْ إلى «شعار، أو أدلوجة، مقطوعة عن جذورها الوجودية والعقلية والأخلاقية»، والنصُّ عليها في الدساتير والقوانين يجعل الناس يعيشون وهم المساواة على أنه واقع، مع استمرار سيادة وعي سلطوي ذكوري يُحرِّر المرأة خطاباً، ويُبقيها فعلياً تابعة للرجل الذي هو النموذج والمعيار. ويبدو أن التصدي الحثيث، الذي قامَ به إنسانيُّو عصر النهضة الغربية لميتافيزيقا اللامساواة، التي تعود جذورها إلى أرسطو، الذي يضع الأنثى في منزلة أدنى؛ لكون «وظيفتها الرئيسة هي الإنجاب، وعلّة الإنجاب هي الرجل، والعلّة أفضل وأسمى وأكثر قداسة من المادة التي تعمل فيها»، قد أدَّى إلى بزوغ حركة إنسيّة مُساواتية أفضت، في نهاية المطاف، إلى تماهي المرأة بالرجل، ما يمحو الاختلاف، ويترك المرأة تابعة، أو سجينة في مُعتقل المركزية السلطوية البطركية، التي تنطلق، عن قصد أو عن غير قصد، في تبنِّيها شعار المساواة، من عقد الخوف من المُختلِف والمُختلِفة رجلاً وامرأةً، وهو في جذوره ليس سوى خوف من الحرية، وركون عميق إلى الشعور العارم بالدونية، لا يجد (الرجل، السلطة، المركز) حلّاً لمواجهته إلا بإخصاء المرأة رمزياً بعد تذكيرها، وممارسة الهيمنة عليها عبر قوى رمزية ناعمة لا تنفصل انفصالاً تاماً، في بعض مراحل التاريخ، عن ممارسة العنف والقوة العارية. وقد أَوْلى «الفكر النظري (الذكوري)» السلطةَ عنايةً فائقةً، فوضَعَ لها مبادِئَ وقواعِدَ ومُسوِّغاتٍ عقلية، ونظَريّاتٍ، تحوَّلتْ إلى مَذاهِبَ، وأنتجَتْ مَذاهِبَ... ولكنَّهُ لم يُعنَ بـِ«المُقاوَمة»، وكان حريصاً على طمسها وإخفائها والتنكُّر لها، أو تأنيثها وتكفيرها وتخوينها... ما يُشير إلى الطابع الأنثوي العميق للمُقاوَمة؛ فقضية حرية المرأة واستقلالها، كما يرى المُؤلِّف، ينبغي أن تتوضَّح في جدلية السلطة والمُقاوَمة، أو في فكر المُقاوَمة مُقابِلَ عِلْم السلطة وفكر السلطة.

«النظام الاجتماعي هو معرفةٌ موضوعيةٌ وحريةٌ موضوعيةٌ وأخلاق موضوعية، تكاد تختفي فيها الذوات الفردية»؛ و«العلاقة الجدلية المركّبة بين الفرد والنوع، أو بين مظهري الطبيعة الإنسانية: الفردي والنوعي، للفرد نفسها أو نفسه، تنطوي على جدل الأنوثة والذكورة في الفرد نفسها أو نفسه؛ وهي جوهر العلاقات المتبادلة بين الأفراد، التي ينتج منها المجتمع المدني والمجتمع السياسي، ويتحدّد سير التاريخ على إيقاعها. وهيَ في واقعها الفعلي، نتاج معرفة شخصية/ معارف شخصية، مستقلّة ومَجْنوسة، يتعاشق فيها الإيروس واللوغوس الذاتي والموضوعي، فيحدِّدُ كُلٌّ منها الآخَر، ويتحدَّدُ به». فإن فَهْمَ الوجود الإنساني بوصفه (لوغوس حيوياً) ينطوي على الإيروس واللوغوس معاً، ويتجذَّر في مُصطلح (ليبيدو المصالح)، الذي يُدرَسُ عبر مبدأين اصطلحْتُ عليهما بـِ: مبدأ (جدَليّة فَهْمِ المصالح)، ومبدأ (المُهيمِنة الحيوية)، وهو الأمر الذي يعضدُ، باعتقادي، فكرة الباحث هُنا القائلة: إنَّ «التركيب الناتج من التعارض الجدلي بين الذكورة والأنوثة في الفرد الواحد هو الإنسان الفعلي، لا الاسم، ولا الصفة، ولا المثال، ولا المفهوم. فالجدل أو الديالكتيك هو منطق الواقع، قبل أن يكون منطق الفكر. التعارُض المُقيم بين الذكورة والأنوثة، وجدلهما الذي لا يمكن تجاهله، ولا يمكن حذف أحد طرفيه، هو ما يُعيِّن مدى توازن الفرد والمجتمع وقدرتهما على التحسُّن والتقدُّم»، ومُجاوَزة علاقات «الأطر المُغلَقة، كالعائلة والعشيرة والجماعة الإثنية والمذهبية والحزب العقائدي أيضاً، علاقات بين مَحمولات ثابتة بقوّة السلطات الخارجية، التي تغرسها، وتحرسها، وتسهر على حمايتها؛ لأنَّ وجودَها قائمٌ عليها، واستمرارها مرهونٌ بها، وكلّها ذات طابع قسري مفروض من الخارج، يتظاهر في صورة واجبات أخلاقية، هيَ أخلاق الطاعة والامتثال والاحترام من جانبٍ واحد»؛ إذ إنَّها بهذا المعنى ليست سوى «أخلاق التبعية، أو أخلاق العبيد؛ لأنها تأسّست على مبدأ القوّة والغلبة، وجدلية الغالب والمغلوب»، وأدارت ظهرها لـِ «العلاقات الناتجة

من اتحاد مظهري الطبيعة الإنسانية: الفردي والنوعي، والتي هي ينابيع الخلق والإبداع؛ فهي علاقات بين ذوات حرّة مستقلّة، تملك كلٌّ منها زمام نفسها، وتختار نفسها، وتوجّه حياتها الخاصة بإراداتها، وتفكر وتتصرف بمُقتضى طبيعتها، ومُقتضى هذا الاتحاد الطوعي القائم على حرية الإرادة، (...)، ما يؤسّس منظومة أخلاقية جديدة مُختلِفة عن المنظومة السائدة ومُناقِضة لها، يمكن أن نسميها أخلاق الحرية، أو الأخلاق المدنية والقيم الإنسانية».

ويبدو لي أنَّ هذه الرؤية لا تخلو، أوّلاً، من نزعة وجودية عميقة، ومن المؤكّد أنها تطمَحُ ثانياً إلى مُجاوَزة الفكر الجوهراني المركزي، وتفكيكه عبر إعادة الاعتبار لوجود الموجود البشري في العالم، بغضّ النظر عن تيارات الصراع الفكريّ حول أسبقية الوجود أو الماهية. فالمهم، في هذا السياق، تقييد السلطة المُطلَقة للذات المركزية المُسَبَّقة؛ حيثُ إنَّ مُجاوَزة هذه السلطة المُسَبَّقة، عبرَ آليّات (فَصْم الذّات) النّاهِضة قصديّاً على (تحريك الماهيّة)، يُمكِنُ أنْ تستنِدَ، فعلاً ومُمارَسةً، على ما اصطُلِح عليه بجدلية (تمويه مُماهاة القَبْليّات)؛ أي التمويه بمُطابَقتها عبرَ مُعايَرتها، و(ترويض القَبْليّات)؛ أي السّعي إلى مُجاوَزتها، ليصُبَّ هذا الفَصْمُ الجدَليُّ القصديّ في سياق إعادة الاعتبار لجدلية «الفرد والنوع»، وما يتصل بها من جدلية «الذكورة والأنوثة»، وليُعزِّزَ إمكانيات الانفتاح الإنسانيّ الحُرّ -نحوَ- المَجهول، وهو ما يدعوه الأستاذ جاد الكريم بـِ«الهُوِية التواصلية»، التي تنقضُ المركزيات المختلفة نحوَ فكرٍ «يُفضي إلى اللامركزية، ويُعيد تنظيم الفضاء الاجتماعي والثقافي وفق إحداثيات جديدة، كالحرية والمساواة والعدالة، قوامها جدل المعرفة والسلطة؛ أي جدل الفرد والمجتمع، وجدل الفرد والدولة، أو جدل الحياة الشخصية للفرد وحياتها أو حياته النوعية. وهي الجدليات التي تتجلى فيها «أهمية حرية الفرد وحقوق الإنسان والمُواطِن، وأهمية المعرفة الشخصية المُستقلّة»، لـِ«تستعيد (قضية المرأة) مَضامينها الاجتماعية والثقافية والسياسية»، فـَ«الفرق النوعي بين العلاقات المُتبادَلة في الجماعات المغلقة

والعلاقات المُتبادَلة في المجالات التواصلية والتفاعلية التي يتشكَّل منها المجتمع المفتوح أو التواصلي، الفرق النوعي بين هذه وتلك أنَّ الأُولى علاقات ثابتة بين مَحمولات ثابتة، والثانية علاقات مُتغيِّرة بين ذوات حرّة وخلّاقة تُنتِجُ مَحمولاتها وتتجاوَزها».

إنَّ نزع أُلفة أساليب وجود الموجود البشري في العالم، بوصفِها حركيّة فَصْم قصديٍّ تفاعُليّ لفَهْم الوجود وتأويلِهِ بما يُحرِّرُهُ من سُلطة المركزيّات الماهويّة والجوهرانيّة المُسَبَّقة، ليسَ سوى فعل التحاق متواتر، بلا هوادة، بما أصطلِحُ عليهِ بـِ (التّأويليّة المشاعيّة)، التي هيَ بسط لقصديّة الفَصْم الذي عرَّفْتُهُ من قَبْل بوصفِهِ مُمارَسة آليّاتٍ وجوديّة إجرائيّة تنطوي على تقنيّات قصديّة مُكتسَبة بالدُّربة، ومُتحوِّلة معَ الزمن والتَّراكُم التَّجريبيّ وخبرة الوجود إلى قصديّات واعية وغير واعية ينغمِسُ فيها الإنسانُ المُعاصِرُ عبرَ فعلٍ تخارُجيٍّ جدَليٍّ بينَ مُسَبَّقات ذاتِهِ الوقائعيّة الأنويّة والموضوعيّة والمَعرفيّة، وذاتِهِ الافتراضيّة المُتباعِدة، التي تطمَحُ إلى التَّملُّص من سُلطة المركزيّات القَبْليّة بما هيَ قَبْليّات تُصادِرُ الانفتاح التَّأويليّ الحُرّ على العالم والمُستقبَل والمَجهول، وتكبَحُ قدرة الذات الإنسانيّة على تفكيك الأنساق الظاهرية المركزية بغيةَ كشف الأنساق المُضمَرة المنسيّة، أو المسكوت عنها، أو غير المُفكَّر فيها، ولذلك يبدو أن تعقُّب تحوُّلات أساليب الوجود وكينوناتها المُتوالِدة باستمرار يمثل مُحاوَلة فعلية لخَلْق ذات فردية حرّة، وحاملة المسؤولية الوجودية بوصفها مسؤوليّة تأخُذُ على عاتقها أنْ تكونَ دائماً في مُواجَهة دؤوبة معَ المركزيات البطركية المُختلِفة، وتسعى إلى تعرية، ثُمَّ تحييد، «فخّ المساواة»، والخروج من سديمه الخطير بما هو فخّ تجريد المرأة من أنوثتها عبرَ تذكيرها، والذي مرَّ أوّلاً، وبطبيعة الحال، بفخّ «تأنيث السلطة البطركية للرجل نفسه».

أعتقدُ أن توظيفَ (التّأويليّة المشاعيّة)، بوصفِها آليّةً مُتاحةً لكُلّ فرد ذكراً كانَ أم أنثى، في إطار تفكيك سلطة المركزيات المُختلِفة، تُمكِّنُ، إلى حدٍّ

ما، من تحقيق التوازن بين القبض على معنىً آنيّ واللعب الحرّ للعلامات، من دون النكوص إلى مركزيات جديدة مؤدلجة، وهذا مرتبط، كما أرى، بحركية الجدل بين (تمويه مُماهاة القَبْليّات) و(ترويض القَبْليّات) مادامَ التعارُضُ والصِّدامُ معَ الذات المركزية، بما هي ذات سلطوية ذكورية رمزياً أو واقعياً، أصيلين؛ ذلكَ أنها ذاتٌ متسلطة ناهِضة على احتكار المعنى والحقيقة بفعل طبيعتها الشموليّة المُؤسَّسة على المُسَبَّقات التي تُروِّج لها وتعمِّمها بوصفها تمثل «الحقيقة»، وهو الأمر الذي يتطلب موقفاً نقدياً مُعارِضاً أو مُقاوِماً «ضد الحقيقة» كما يقول الأستاذ جاد الكريم. فتفكيك الحقيقة، بما هو تفكيك للمركزيات، انحياز مفتوح إلى «اللامركزية» يُفضي بالضرورة «إلى إنتاج فضاء عام من الحرية، أو حياة نوعية تتعدَّى مجالات (المجتمعات الصغيرة) والجماعات المغلقة، بفعل الحقيقة ذاتها؛ أي بفعل الإرادات الحرة المتساوية للأفراد، التي وحدها تستطيع تفكيك النظام البطركي، وتفكيك السلطة المركزية، وفق توزُّع نقاطها في الجسم الاجتماعي، وتفسح المجال لحرية المقاومة الملازمة لهذه النقاط». والدَّعوة إلى الاستعانة بالتأويلية الشبكية (ذات المَنحى الجدَليّ) تأخذ في حسبانها بعمق فكرة استحالة حذف السلطة أو الاستغناء عنها، لكنّها تُلاقي اقتراحات المُؤلِّف الهادِفة إلى مُجاوَزة المركزيات، كما تنهَلُ من التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة التي عَمِلَتْ على ذلك في العالم، ولاسيّما أنَّ أسّ المُجاوَزة يكمن في تخطّي مركزية الذات التقليدية؛ فالذات كانت تُطلَق على الماهية، ويُراد بها حقيقة الشيء، ويُقابِلها الوجود، في مَحْوٍ ميتافيزيقيٍّ فادحٍ للاختلاف، واتكاءٍ ثابتٍ على منطق الوعي الأحادي المُؤسَّس على الثنائيات التقابلية الميتافيزيقية.

إنَّ الوفاء لميتافيزيقا الحُضور في الفكر الإنساني كان، في اعتقادي، وفاءً لمركزية الذات الذكورية البطركية على حساب نفي الذات الأنثوية بوصفها نقيضاً أو مُحتوىً دونياً؛ إذ احتفظ هذا الوعي، دائماً، بصفة الفاعلية

للذات الذكورية، وبصفة المفعولية للذات الأنثوية، وذلك بما يتأسس أصلاً على فكرة «الحقيقة» بما هي مُطابَقة التعيُّن الذكوري الجوهراني، في مُقابِل «اللاحقيقة» بما هي تمزُّق المعنى الثابت وتشظِّيه وتشتُّته وتباعُده؛ لكونه أعراضاً أنثوية موضوعية يتمُّ التحكُّمُ فيها عبرَ مركزية الذات الذكورية الشمولية، وإدماجها (أي للأعراض الأنثوية) في استقرار المعنى وانغلاقه وسكونيته اليقينيّة المُتعالية. ولتحليلي هذا جذران أساسيان في الفكر العالمي أشار إليهما الأستاذ جاد الكريم؛ أوَّلهما يكمن في الكوجيتو الديكارتي: «أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، الذي يُمثِّلُ إحدى أهم حلقات ميتافيزيقا الحضور الحديثة، القائمة على سلطة الذات المنطقية العارِفة والمُتحكِّمة في موضوعها، بما يحقق التمركُز الآمِن للذكر، ليس على حساب شتات الأنثى فحسب؛ إنَّما أيضاً على حساب كُلّ آخَر، وكُلّ مُختلِف، يُهدِّد الوَحدة والمُطابَقة والتعالي، بما هي مفاهيم لطالما كانت تحرس السحر الميتافيزيقي لجميع الشموليات.

والجذر الثاني لهذا التفكير المركزي يتصل بالجدل أو الديالكتيك الهيغلي نفسه؛ فهذا الجدل نظَرَ إلى الآخَرية بوصفها عنواناً للوجود المُتعيِّن والمُتناهي (الموضوع)؛ أي عرَضاً مُتغيِّراً، أو مَظهراً من مَظاهِر العقل الكلّي اللامتناهي (الذات)؛ لهذا كان لابدّ من حماية المركز الجدلي لدى هيغل من خطر تفكُّك الوَحدة الميتافيزيقية المركزية بمَحْوِ التناقض وإدماجه أو إلحاقه بوَحدة (الأنا والآخَر) الجدلية، بما هيَ وَحدة اللامُتناهي الذي لا يقبل الاختلاف. ومن هُنا تمَّتْ إعادة تأكيد سلطة الذات الذكورية المركزية المُتحكِّمة في الموضوعات عبر تثبيت وَحدتها وتجانسها وتناغمها، ونفي المَظاهِر في عالم الأعيان، بما هيَ تهديد للبطريركية الأحادية، عبر انطوائها على الاختلاف والتعدُّد والتنوُّع، لتظلَّ الأنوثة، بهذا المعنى، مَطرودةً من نعيم الحقيقة اليقينية التي يَحوزها الذكور، بوصفها (أي الأنثى) ليست إلا تشتُّتاً أو تبعثُراً لابدّ من الاستحواذ عليه وإلحاقه بالمركز البطركي الكلّي،

وهو الأمر الذي يُمثِّل نفياً للآخَر وللأُخرى ولكلّ اختلاف مُمكن لصالح النظام الذي رسَّخه الفكر الإنساني الذكوري.

لعلَّ مُحاولات هوسرل في ظاهراتيته كانت من أُولى المُحاولات التي سعت إلى إلغاء الفاصل الحدّي بين الذات والموضوع، تلتها مُحاولة هايدغر بالانتقال من قصدية الوعي عند هوسرل إلى قصدية الوجود الإنساني في العالم، التي لا ترى تجاوُراً بين الذات والموضوع، والفرد والعالم؛ بل ترى وجوداً لأساليب وجود هذه الذات في العالم، فلا فاصل بين الذات والموضوع بوصفهما وجود الذات في فَجوة الوجود المفتوحة على التغيير والتحوُّل والاختلاف. وقد تلقَّفَ فلاسفة الاختلاف (فوكو، ودريدا، ودولوز) هذا الطرح، أو المَنفذ المعرفي الجديد، وبنوا عليه رُؤاهُم حولَ نَخْرِ المُختلِفِ وتفتيتِهِ لأيَّةِ وَحدة مركزيّة قائمة على ثنائية تقابلية تحتفي بميتافيزيقا الحضور. ومن هذا المُنطلَق فكَّكَ دريدا ثنائية (المركز-الهامش)، وهيَ مسألة يمكن الاتّكاء عليها في إعادة الاعتبار لا إلى المرأة المُهمَّشة والمَطرودة من نعيم المراكز فحسب؛ بل إلى كلّ فرد ذكراً أو أنثى، وكل جماعة تمَّ نفيها وتهميشها عبر ثنائية (الإيجاب/السلب)، التي تُلحِق الاختلاف بالوَحدة المتعالية اليقينية، وهذه خطوة مهمّة للخروج من سطوة «الحقيقة» المُعمَّمة مُسَبَّقاً؛ ذلكَ أن هذه الحقيقة تُؤسَّس أصلاً عبر مُصادَرة الاختلاف الذي يُمثِّلُ انفصالاً إجرائياً عن الآخَر، يُساعِدُ على بلوغ الرؤية بوضوحٍ كافٍ؛ أي هو انفصال رمزي عن الذات يُمَكِّنُ من مُراقَبة أفعالها، ويدحض وَحدة (الذات-الموضوع) اليقينيّة المركزية التي لطالما أنتجت ذاتاً مُطلَقة النقاء، ولطالما طمست جميع العناصر، التي تتعارض مع مفهوم الهُويّة، لتحميها من المتغيرات التاريخية عبر التعالي والانغلاق، وهيَ مسألة وثيقة الصلة بالحفاظ على «اللوغوس» التقليدي، بما هو تمركز منطقي يقوم على التفكير التمثُّلي والتصوُّري العقلي للعالم؛ أي على المُطابَقة الإدراكية التي تُصادِرُ بها المدلولات المُسَبَّقة فضاءات الدال الرَّحبة، لكونها تبقى تحت رحمة

المُتصوَّر الفكري للذات المُتعقِّلة، في حين أن الفكر المعاصر قد اقترَحَ تحوُّلاً جذرياً لفَهم «الحقيقة» في سياق ظاهري حركي يحتفي بالعالم بما هو مَعيش، وبالوجود البشري بوصفه طرائق وجود متنوعة، وذلك عبر الحديث عن لوغوس عيانيّ بصَريّ يُنقِذُ الدال من حصار المدلولات القَبْليّة العقلانية، ويفتح تجربة الحياة الإنسانية في فَجوة الوجود، بوصفها فَجوة كشفٍ لأساليب جديدة تتغايَرُ وتتباعَدُ وتختلِفُ عند كل انفتاح، مُتجاوِزةً حيِّزَ الثنائيتين التقليديتين (الحقيقة/ اللّاحقيقة)، و(الذات/ الآخَرَ).

تتوخّى (التأويلية الشبكية) أنْ تكونَ، كما ذكرْتُ سابقاً، انتخاباً كشفياً نسبياً ومُتحوِّلاً، وأنْ تُمارِسَها الذاتُ الموجودة في العالم في كلّ لحظة انفتاح جديدة لفَجوة الوجود، بوصفه انفتاحاً لعالم لم يكن على هذا النَّحْوِ من قبل، واختباراً حدسياً للمعنى في سياق ظاهري وجودي تجريبي، لتأخذ «الآخَريّة» بدلالة اللوغوس البصَري، بما هو (لوغوس عملي جديد)، صفتها؛ بوصفها (الآخَريّة)، بحسب الأستاذ جاد الكريم، «مُختلِفةً عن الصيرورة؛ فهي مقولة أكثر عينيّة، وأكثر اكتمالاً من الصيرورة، وإنْ تكُن مُندرِجة فيها، (...)؛ ذلكَ أنَّها انتقال الذات إلى الآخَر وبالعكس. الصيرورة خَلْق وانعدام مُتواتران، والآخَريّة تغيُّر الكيف أو الماهية باطراد». وهذا ما يُفضي إلى فَهم مُغايرٍ لصلة الذات بالموضوع عبر إشارة المُؤلِّف إلى «الوضعية الإيجابية» بوصفها «عنايةً بالموضوع، أو عنايةً بالأشياء، لا تُقلِّلُ من شأنها، ولا تغضُّ من قيمتها، أو تتنكَّرُ لأهميتها؛ ولكنّها تُشير إلى الفرق بين الوضعية الإيجابية، بصفتها لحظة من لحظات الديالكتيك، تُقابِل الكينونة، بصفتها لحظة من لحظات الصيرورة».

وهكذا تلتقي جميع هذه السياقات، لتؤكّد أنَّ فكرة تفكيك المركزيات السلطوية لا يمكن أن تتحقق إلا بمُجاوَزة (الثنائيات التقليدية) بوصفها أساساً لميتافيزيقا الحضور، التي تمنَحُ الذاتَ المركزيّة سلطة مُطلَقة، وتنزَعُ كامِلَ الحقوق عن ذاتٍ آخَريّةٍ يتمُّ تحويلها إلى موضوعٍ تتحكَّمُ فيه، وتحضرُهُ، وتدمجُهُ بتعاليها ووَحدتها؛ لهذا نجد المُؤلِّف، في موضوعه المحوري في

الكتاب، يدعو إلى مُجاوَزة ثنائية (الذكورة/الأنوثة) عبر النظر إليهما بأنهما شكلان من أشكال الطبيعة الإنسانية عند الذكر والأنثى في آنٍ معاً؛ حيث يرى أنَّ «الفروق الجنسية (البيولوجية)، وفروق الجُنوسة (الاجتماعية والسلوكية)، كلّها نسبية وقابلة للمُلاحَظة والقياس بِنيةً ووظيفةً، باستثناء شكل الجهاز التناسلي، لا وظيفته التي لا تتحقق إلا بتضافر الأنوثة والذكورة، وتضافر جميع الأجهزة الحيوية الأخرى. إنَّ قابلية الفروق للقياس الكمّي هي ما يؤكد كونها فروقاً نسبيةً»؛ فـ«مَعنى الأنوثة لا يُطابِق مَعنى المرأة، فيستبعد الذكورة من بِنيتها. ومَعنى الذكورة لا يُطابِق مَعنى الرجل، فيستبعد الأنوثة من بِنيته. هذا أمر غاية في الدقّة والأهمية، يدلُّ تفويته على اختلاط في الوعي، وتشوُّش والتباس في المعرفة. ومن ثم، الخصائص التي تُنسب إلى الأنوثة ليست خصائص المرأة حصراً، ناهيك عن المرأة س أو ص أو ع. والخصائص التي تُنسب إلى الذكورة ليست خصائص الرجل حصراً، ناهيك عن الرجل س أو ص أو ع».

وفي المَنحى نفسه، يرى المُؤلِّف أنَّ «الموضوعية غِياب؛ والذاتية حُضور؛ وأنَّ الديالكتيك هوَ منطق الحُضور؛ ذلكَ أن «الغِياب هو شرط إمكان الحُضور وشرط انبثاقه، فالحُضور، من أحد وجوهه، هو مخض الغِياب، أو خضّ الغِياب. الحُضور مَخاضات مُتجدِّدة لولادات متجددة». وبهذا المَعنى الناهِض على جدلية الاختلافات «لا يُطابِقُ الفردُ نفسه في كل حين، ولا يُطابِقُ المجتمعُ نفسه في كل حين»؛ ذلكَ أنَّ العلاقات الاجتماعية هي «علاقات مركّبة موّارة ومتغيّرة واحتمالية. هي علاقات بين أفراد مختلفين وجماعات مختلفة، أو بين قوى حيوية بالمعنيين البيولوجي والوجودي». ولهذا، يكون الحُضور، بحسب دريدا، رهينة مرئية، وما الغِياب إلا ظلالها العميقة الغائِصة في مُحيط مُضطرب واسع لا قاع له ولا شواطئ، وهذا المحيط هو المدلول المُنفتِح دائماً بفعل القراءة. وأرى أنَّ استخدام الأستاذ جاد الكريم عبارة «قوى حيوية» قابِلٌ للفَهْمِ، وفقَ اعتقادي، بناءً على النَّظَر

إلى هذهِ القوى بوصفِها هُويّات انفتاح كينونة مصالح الإنسان، سواء أكانَ ذكراً أم أنثى، انفتاحاً حراً لماهيَّته -نحوَ- المجهول، بما يُعلِي من مُمكنات وجود الكائِن الحُرّ في عالمه. فالإنسان، بحسب المُؤلِّف، «هو مَنظومة زمكانية، ومَجال حيوي يؤثر في/ويتأثر بغيره من المَجالات، وحياته سلاسل مُتداخلة ومُتآثرة من أحداث عضوية ونفسية/ذهنية، تحدثُ على غير اطراد، ولا تتكرّر أي منها بحذافيرها مرتين»، وليسَ هُناك «حتمية وراثية، أو بيولوجية، تتحكَّم في حياة الفرد؛ فعمَل الجينات والكيمياء الحيوية، بوجه عام، نتيجة لسلوك الفرد ونشاطه وإرادته الحرّة وتفاعله مع بيئته الطبيعية والاجتماعية، أكثر من كونها سبباً»؛ لهذا لا يمكن أن تكون الجينات «ذكرية خالصة أو أنثوية خالصة، لو كان الأمر خلاف ذلك لانتفى الاختلاف والفرق، ولانتفى التعارُض الذي يُولِّد الحركة».

إنَّ احتفاء الكاتب بالاختلاف، مُؤسَّساً على مُجاوَزة الثنائيات التقابلية التقليدية، يدفعه إلى تجذير فكرة الاختلاف نفسها في حركية الديالكتيك التي يتجاوَزُ بها ثنائية (الفرد والنوع)، وثنائية (الذكر والأنثى)، فـَ«(الأنا) هيَ، أو هوَ، شكل الكينونة الإنسانية، بالمعنيين الطبيعي والمدني، والذات مَضمون الكينونة ومُحتواها، أو جوهرها، أو روحها. ومن ثم، إن وَحدة الشكل (أنا) لفظاً ورسماً، وفرديته، تدلُّ على وَحدة المضمون وفرديته، فتغدو الوَحدة هي موضوع النقاش: أَهي هُوِيّة الاختلاف، أم هُوِيّة التجانُس والتماثُل، أم هي هذا وذاك في الوقت نفسه، وهو ما نقترحه، ونميل إليه، في ضوء رؤيتنا للديالكتيك ومعنى الكينونة. هذه الرؤية تنطوي على نقد الكوجيتو الديكارتي نقداً ينقل الأنا (الفكر أو الوعي) من مَجال الوجود (المُجرَّد) إلى مَجال الكون (المُشخَّص)، بما هو وجود مُتعيِّن هنا والآن: أنا أفكِّر كينونتي، تقولها المرأة مثلما يقولها الرجل».

وقد تلتبسُ على القارئ المُتمعِّن دعوة المُؤلِّف هُنا إلى وَحدة هُوِيّة الاختلاف مع هُوِيّة التجانس والتماثُل في إطار جدلي (ديالكتيكي)، فيبدو

الأمرُ، للوهلة الأُولى، كأنَّهُ نكوص وعودة إلى مبدأ الوَحدة والمُطابَقة، وانحراف عن فكرة «الاختلاف»، التي لا ترى الوجود إلّا بوصفه انفتاحاً يُفتِّتُ الحقيقة الذاتية المركزية المغلقة، ولا سيّما أنَّ الأستاذ جاد الكريم يدعو، في الوقت نفسه، إلى «اللامركزية»؛ لكنَّهُ، على ما يبدو، قد آثر أن يُوجِد توازناً حذراً بين تشظّي الذات المطلق والمفضي في الفكر المعاصر إلى خسارتها، وحرصه على تخليق ذات مدنيّة فاعلة مرتبطة بتوجهه العام في كتابه هذا بالسعي إلى تمكين ما يمكن أن أدعوه (إنسيّة ديمقراطية) تحتفي بالاختلاف من دون أن تخسر فعاليتها، وهوَ ما يُحقِّقهُ عبرَ الجدل الذي يمنَعُ أيَّ توضُّع، أو تعيُّن مُنبسِط، من الاستقرار النهائي في ضوء حركيّة (نسبية) لا تتوقَّف عن تفكيك الانسجام والتجانس في كُلّ حُضور جديد؛ لذلك نجده يقول: إنَّ ما يمكن أن يعترض إمكانية النقد «هو صعوبة التحرّر من الطابع النسقي للوعي والمعرفة على صعيد الأفراد والجماعات، ما يعني أن نقد أنساق الوعي والمعرفة لا يأتي من داخل كلٍّ منها؛ بل من خارجه، وما يجعل التواصل والتبادل، أو التأثير والتأثّر، شرطين ونتيجتين في الوقت نفسه».

وفي هذا المضمار، أسعى، من جهتي، إلى مُحاوَلة حلّ إشكالية (المُطابَقة والاختلاف) عبرَ إحلال ما اصطلحت عليه بـِ (هُويّة جدليّة نِسْيَاقيّة) جديدة تحتفي بعالم (النِّسْيَاق)، بوصفه عالماً يتجاوَزُ، أوّلاً، مفهوم (السِّياق) الوقائعيّ الخارجيّ القائم على تعالي (مركزية الذات)، وتحكُّمِها السُّلطوي العُنفيّ المُسَبَّق بالعالم/الموضوعات، ويتجاوز، ثانياً، مفهوم (النَّسَق) الداخليّ الكُلِّيّ القائم على انفصال عن العالم يحتفي بـِ (مَحو الذات)، وإلحاقِها العُنفيّ المُسَبَّق بعقل كُلِّيّ غير واعٍ. ودعوْتُ، في هذا الإطار، إلى الانغماس في ما أُسمِّيه بـِ (حركيّة الجدل التَّخارُجيّ المُتراكِب)، التي تُمثِّلُ الحركيّةَ القصديّة الفعليّة لـِ (فَصْم الذّات)، الذي يتجاوز إخفاقات الحداثة التي نهضَتْ على أُسُس فَهْمٍ وتأويلٍ لنصّ الوجود يُمكِنُ وصفها بأنّها أُسُسٌ

استبدادية مُهترِئة، وهذا يلتقي، هُنا، أوّلاً، مع دعوة المُؤلِّف إلى نقد الحداثة انطلاقاً من ضرورة تفكيك استراتيجيّة السيادة والاستقلال، التي أنتجَتْ ذواتاً خاضِعةً وتابِعةً ومُتخلِّفةً، أو بكلمة واحدة: مؤنثة، ويلتقي، ثانياً، مع تعميق طموحه بمُجاوَزة ثنائية (الداخل/الخارج)، التي أسَّسَ لها فلاسفة كثيرون، كما ذكرتُ من قبل، وذلكَ عندما يطرح «إشكالية الوعي والوجود»، على «اعتبار أن الوعي هو الوجود مُدْرَكاً على نحوٍ ما؛ ويقتضي التفريق، لا الفصل، بين عالم الفرد الداخلي، وعالمها أو عالمه الخارجي؛ أي بين العالم وصورته في ذهن الفرد، وهو تفريق ضروري لتأسيس نسبية الحقيقة». فالعلاقة بين الوعي والوجود تتجلى لدى كلّ فردٍ على حدة؛ ذلك «أنَّ الفرد (منظومة حيّة) بالغة التعقيد، تبادلية وتواصلية، تتوقف طبيعة عملها ونشاطها على سائر المنظومات الأُخرى الحيّة وغير الحيّة»، وثمّةَ «علاقة جدلية بين تنظيم الحياة الداخلية للفرد، وتنظيم حياتها أو حياته الخارجية، أو تنظيم عالمها وعالمه، والتنظيم في الحالين ذاتي المنشأ، يتجلّى في أشكال موضوعية مختلفة. من دون فَهم هذه العلاقة لا يمكن إدراك وجوه التشابه ووجوه الاختلاف بين حياة الفرد الخاصّة وحياتها أو حياته النوعية (العامة)، في نطاق الجماعة والمجتمع».

وهكذا يمكن القول: إن الخلل العميق، الذي أصابَ الحياة العامة في سورية بالعطالة والخمود وانعدام الوجود الحُرّ الأصيل والخلّاق، يكمنُ في غياب الفردية، في ظل تغوُّل الجوهرانية السلطوية الكلية على الذات التي افتقدت عنصر «المُبادَرة» الفاعلة، بوصفها، بحسب ريكور، الحاضِر الحيّ الفعّال العمَلي؛ فهي آنُ اليوميّة المحوريّ، بما هو أوّل نموذج للبداية، وهذه المُبادَرة هي ما تجعل (الذات، الفرد، المُواطِن)، وفقَ اصطلاحي، (مُبادِراً حُرّاً)، يستطيعُ أنْ يقذفَ بوجودِهِ -نحوَ- الانبساط في (هُويّة جدليّة نِسْياقيّة)، وأنْ يختبِرَ، بلا هوادة، مدى صلاحياتها الوطنية، إذا خصَّصنا الكلام هُنا عن سورية، عبر (تأويليّة مشاعيّة) يُمارِسُها كُلُّ فردٍ أو مُواطِنٍ ذاتيّاً، لاستبعاد ما

يَحُول دون ولادة مجتمع مدني، والسعي إلى اعتماد الخيارات الجامِعة والمُبدِعة والمُنفتِحة على الحرية والمستقبل، وهو، بحسب الأستاذ جاد الكريم، ما يتمُّ بتحقيق التوازن الديالكتيكي للذات بين الداخل والخارج من ناحية أولى، وبين الحياة الفردية والحياة النوعية من ناحية ثانية، وذلك في ظلّ سطوة البنية التسلّطية البطركية، بمركزيتها التي تُعمّق «التأخُّر التاريخي» الذي «لا يتظاهر في التأخُّر الإيديولوجي والسياسي، أو في تأخّر الوعي والفكر فحسب؛ بل يتظاهر، قبلَ ذلك، في صلابة البِنى البطركية التي تهدر إنسانيّة الفرد»، عبر «الطابع القطيعي (الجماهيري) للحياة العامة في سورية»، وتعطيل الانتقال الحقيقي «من الرعوية إلى المُواطَنة» لمُجاوَزة «فخّ المساواة»، التي لم تكن سوى مساواة «في التبعية والخضوع».

إنَّ المجتمع السوري، بحسب المؤلّف، «أخذ يستعيد بعضاً من قوته السياسية، أو رأسماله الاجتماعي والرمزي، تدريجياً، مذ وفاة حافظ الأسد عام (2000م)»؛ حيث «صدر بيان الـ (99)، وقَّعه مثقفون رسموا فيه ما يشبه خريطة طريق للإصلاح السياسي، وفي عام (2001م) صدرت وثيقة لجان إحياء المجتمع المدني، التي سُمِّيتْ (بيان الألف)، وانطلقت بعدها حركة المنتديات، وجمعيات حقوق الإنسان وتمكين المرأة، وبعض التظاهرات والاعتصامات، وحركة ثقافية وسياسية نشطة شملت جميع المحافظات، شاركت فيها الأحزاب السياسية المعارضة العربية والكردية والآشورية» ضمن ما دُعِيَ «ربيع دمشق»، الذي انقضَّتْ عليه السلطة، عبر إجراءات مختلفة، مُنهِيةً حقبة مُضيئة كان يُؤمَلُ منها أن تُفضِيَ إلى انتقالٍ سياسي سلمي في سورية. لكنَّ هذه التجربة أظهرت، بشكل جليّ، بقراءَتِها في ضوء إعادة «توحيد السلطة ومصادر القوّة، ثم احتكارها، ثم انقسامها، واقتسامها ثانيةً» (أي بعد عام 2000م)، أنَّ دورة حياة النظام قد اكتملت؛ «من التشظي، أو الانقسام والاقتسام، إلى الوَحدة، ثمَّ إلى التشظي والاقتسام من جديد»، لتأتي الثورة السورية عام (2011م)، وتكشف أنَّ ما يجري الآن في سورية

«لا يعدو كونه شكلاً من أشكال تشظّي مصادر القوة، وتشظي السلطة وانكشاف جذرها الأصلي، بوصفها علاقات قوةٍ عارية، فضلاً عن تزعزع منظومة الولاء، إن لم نقل انهيارها»؛ ذلكَ أن الثورة السِّلْميّة، التي فجَّرها شباب سورية وشابّاتها، كانت ثورة الجزء المُهمَّش من المجتمع الحكومي، غير المتشبث بحكوميته، والذي ينشد الحرية؛ أي إنها ثورة من داخل المجتمع الحكومي نفسه؟ وإنَّ هذه الثورة، التي هزَّتْ أركان السلطة، أخرجت المجتمع التقليدي، أو الجماعات التقليدية، من الظلّ، وبعثت الحياة في أوصاله وأوصالها، فخرَجَ ينشد الكرامة».

لكنَّ المُؤلّف يرى أن ثورة الحرية هذه، التي واجهها النظام بالعنف، قد نجح في الإجهاز عليها عبر نقلها إلى حالة الصراع المسلّح، الذي دفع ناشطاتها وناشطيها إلى الصفوف الخلفية، وإلى العمل الإغاثي والإعلامي، في ضوء انطلاق حرب تقودها جماعات تقليدية بتشكيلاتها المُقاتِلة، إلى جانب شريحة غير قليلة ممَّنْ أطلق عليهم مصطفى حجازي اسم «شباب الظل»، الذين حُرموا من التعليم وفرص العمل اللائقة. ولهذا، يقولُ المُؤلّف: إنَّ «الثورة السلمية (الشابة) التي أُجهضَت والحرب الدائرة اليوم ظاهرتان مختلفتان؛ الأُولى تُعبّر عن إرادة الحرية، والثانية تُعبّر عن إرادة السلطة والصراع عليها».

من جهتي أخشى أن يكون الأستاذ جاد الكريم قد وقَعَ، في هذا التحليل الأخير، في فخّ إعادة إنتاج ثنائية ميتافيزيقيّة حدِّيّة تُناقِضُ المنطق الجدلي، وديالكتيك الصراع الذي تنهَضُ عليه الثورات، وتبسطُ رؤىً يقينيّة مُسَبَّقة ومَشوبةً بخطر تعميم فكر الحتميّات! صحيحٌ أنّنا، أنا وهوَ، نتشاطر الموقف الذاتي المبدئي والأخلاقي في رفض الحروب وكوارثها، ونتطلّعُ إلى ذلكَ اليوم الذي تطوي فيه البشرية هذه الخطيئة الأصلية، التي لا تزال تُكرِّرُها على مَرِّ التاريخ، إلى غيرِ رجعة. ولكنَّ هذا لا يعني أن نتجاهَلَ الشروط الموضوعية الكليّة لحركية المستويات الوقائعية والتاريخية؛ إذ إنَّ فائض

العنف، الذي مارسته السلطة في قمع الثورة السلمية، كان لا بد من أن يُفضي، منطقياً وأخلاقياً، إلى حمل السلاح، الذي كانَ استجابةً تلقائيّةً وثوريّةً ووطنيّةً، على الأقلّ، في مرحلة الانشقاق عن الجيش، من دون أنْ نتجاهل، بطبيعة الحال، الأصابع المُختلِفة التي تلاعبت في هذه القضية في مَراحِلَ لاحِقة. يُضافُ إلى ذلكَ أنّنا نعرف أن شرعة حقوق الإنسان تعترف أصلاً بحق الشعوب في الدفاع عن نفسها بالوسائل المُمكنة كافةً عندما يكون وجودها الحيوي والكياني مُهدَّداً، والمُؤلِّف نفسه يرى أن «الكشف النهائي الذي تقدّمه لنا الأحداث الراهنة يُبيِّنُ أنَّ المُؤسَّسة العسكرية-الأمنية أو (مُؤسسة الحرب والإرهاب)، على النحو الذي انتهت إليه في حربها السافرة على الشعب، هي النواة الصلبة للبِنية التسلّطية، ومصدر مشروعيتها الفعليّة، وأنَّ وظيفتها الأساسية، إنْ لم نقل الوحيدة، حماية النظام بما هو نظامها، و(الدولة) بما هي دولتها، والاقتصاد بما هو (اقتصاد حرب_ها) على المجتمع».

وكي يكونَ تمحيصي هذا أكثر تعمُّقاً، ولاسيّما في ما يخصُّ نقدي الثنائية الميتافيزيقية الحدِّيّة، التي افترَضَها المُؤلِّف بين «الثورة السلمية» بوصفها تعبيراً عن «إرادة الحرية»، و«الحرب» بوصفها تعبيراً عن «إرادة السلطة والصراع عليها»، أقولُ: إنَّ هذا الفَهْم، الذي قامَ على رؤية تجريدية مُنفصِلة، إلى حدٍّ كبير، عن المعطيات التَّخارُجيّة التّاريخيّة التي تُمثّلها الثورات بوجهٍ عام، والثورة السورية بوجهٍ خاص، قد نفى الأبعاد الديالكتيكية، ليسَ من حيث هيَ أسّ الصراع المُنبسِط في الصيرورة فحسب؛ إنّما بوصفها محور تفتيت أيّة وَحدة مركزيّة مُتعالية؛ إذ علينا ألّا نتناسى انفتاح أية حركية جدلية على احتمالات الصراع الوجودية المُتباعِدة كافةً، ولاسيّما أنَّ المُؤلِّف نفسه يرى، أيضاً، أنَّ «الفوضى شقيقة الحرية، مهما تكن مظاهرها قاسية»، و«أنَّ البلاد تعيش مرحلة انتقالية من أبرز سماتها الفوضى»؛ إذ إنَّهُ «في الحالة الانتقالية تتأسَّسُ قواعد الحياة الاجتماعية

القادمة ومَبادئها، وقواعد السلطة ومَبادئها، أو تتشكّل ملامح المجتمع المُمكن والدولة المُمكنة».

وفي هذا الإطار، أعتقد أنَّ مُجاوَزة ثنائية (الثورة السلمية-الحرب) ضرورة يفرضها، أوّلاً، تلاقي الطرفين، إذا فصَلنا بينهما نظَرياً لا وقائعيّاً، في فعل تفكيك مركزية السلطة الاستبدادية البطركية؛ إذ لا نستطيع أن نقول: إن (الثورة السلمية) مثَّلَتْ (إرادة الحرية)، ولم تنطوِ بطبيعتها؛ أي بوصفها ثورةً أصلاً، على مفهوم الصراع على (السلطة)، وفي المُقابِل لا نستطيع أنْ نقول: إنَّ (الحرب) لا تنطوي بالمُطلَق على (إرادة الحرية)، ولا سيّما أنَّها، في جانبٍ أساسيٍّ من دوافعها الأصليّة، قد تولَّدَتْ بوصفها دفاعاً مشروعاً عن الوجود نجَمَ عن إحساس عميق عند المُجتمَع السوري بالتَّهديد المَصيريّ والكيانيّ، خلَقَهُ، أوّلاً، فائض عُنف السلطة في مُواجَهة الثورة السلميّة، وكان لهُ جذورُه القديمة المُتراكِمة، بطبيعة الحال، خلال عُقودٍ طويلة سبقَتِ الحدَث الثوريّ، وإن كان يمكن وصف الحرب بالاتّكاء على استعارة إسلامية، هُنا، بأنَّها أبغض الحلال في الثورات.

صحيحٌ أن لكلام الأستاذ جاد الكريم جانباً من الصحة عندما يرى أنَّنا «في غمار الحرب الدائرة، إزاء مجتمع يثأر لنفسه من غدر أولاده وبناته به»، وأنَّهُ «من البديهي أن تستخدم الجماعات التقليدية كل ما تبقى لها من أسلحة، وكل ما يمكن أن يمدّها بالقوة، بعد أن خذلتها الأحزاب السياسية كافةً، وكذلك النقابات والتنظيمات (الشعبية) الأُخرى، (أي بعد أن خذلها أولادها وبناتها)؛ ومِنْ أكثر هذه الأسلحة مَضاءً العصبيات العشائرية الإثنية والمذهبية»، لكنْ في الوقت نفسه لا بدّ من التساؤل عن مدى دقّة هذا التوضُّع الحاسم الذي يرى أنّ «الثورة السلمية» كانت نتاجاً للشباب والشابات من الناشطين والناشطات المُنتمين إلى المجتمع الحكومي، والحائزين وعياً ثقافياً ينشد الحرية، وتمَّ الانقضاض على هذه الثورة بالحرب التي تقوم بها «جماعات تقليدية» ينتمي أغلب عناصرها إلى «مجتمع الظل» الذي يواجه

سلطة الاستبداد البطركية بآليّات استبداديّة بطريركيّة مُقابِلة؛ حيث إنّني أجد أن الفواصل الحدِّية بين «شباب المجتمع الحكومي» الذين ثاروا سلمياً، وشباب «مجتمع الظل الذين حملوا السلاح»، واهية وغير قابِلة للضبط المعرفيّ الواثق؛ ذلكَ أنَّ من نافل القول أنْ نُشيرَ إلى مُشارَكة قاعدة واسعة من شباب «مجتمع الظل» في المرحلة السلمية، ومُشارَكة أعداد كبيرة من شباب (المرحلة السِّلميّة) في حركية الصراع الحربي، إنْ في حمل السلاح، أو حتّى في الدعم اللوجستي إغاثياً وإعلامياً ومدنياً، بما هوَ في عُمقِهِ احْتضانٌ لحَمَلة السِّلاح، وانغماسٌ في (الحرب)، وهوَ الأمر الذي يدفعُني إلى تأكيد تراكُبيّة الحدَث الثوريّ وجدليَّته أفقيّاً وعمودياً من جانبٍ أوّل، ولا أنفي، من جانبٍ ثانٍ، ضرورة اختبار مدى صلاحيّة بعض المُهيمِنات المحوريّة في تحليل هذا الحدَث وفَهْمه. ولذلكَ، نُلاحِظُ أنَّ المُؤلِّف نفسه قد حاولَ، بعد أن أطلقَ حُكماً شبه مُطلَق بخصوص مرحلتي الثورة السلمية والثورة المسلحة، أنْ يتركَ الباب مُوارِباً بعضَ الشيء عندما قال: إنَّ «الإشكالية، في أعمَق مُستوياتها، هيَ إشكالية العلاقة بين إرادة الحرية وإرادة السلطة. والإرادتان كلتاهما من خصائص الإنسان أيّاً كان موقعه الاجتماعي أو السياسي، وأيّاً كان مستوى وعيه الثقافي. الفرق بين إرادة الحرية وإرادة السلطة، أو بين الثورة السلمية والحرب، على ما بينهما من التباس وتداخُل، يُعزِّز فرضية الانقسام الشاقولي بين مجتمعين، (...)، ويطرح إمكانية رؤية جديدة للثورة السلمية، ويكشف عن آليّات تشكل الثورة المضادة وشروط إمكانها. ولا مراء في أن إرادة الحرية أجَّجت إرادة السلطة لدى المجتمعين كليهما، وإرادة السلطة، في أوضاعنا، هي إرادة الحرب مادامت لم تؤخذ إلا بالقوة العسكرية».

على كل حال، أكرِّرُ هُنا تأكيد الدعوة إلى رؤية كلية للأحداث الراهنة لا تنفصِلُ عن الهُنيهات العابِرة المُتحوِّلة من ناحية أُولى، وإلى التفاؤل التاريخي من ناحية ثانية بإمكانية انفتاح فَجوة الوجود على حركيّة اختلاف وتعدُّد

وإغناء، أجِدُها قد بدأتْ تتحقَّقُ مهما كانت أثمان الحرب باهظة وكارثيّةً، وقد تُفضي إلى تمزيق جميع المركزيات السلطوية البطركية التقليدية والحاكمة في سورية نحوَ السير في طريق تحرير الرجل والمرأة معاً من قبضات التأنيث والتذكير وفخّ المساواة، بغيةَ الوصول إلى تخليق بِنية (إنسية ديمقراطية) مُعاصِرة. ولهذا لا أجد مناصاً من الإشارة من جديد إلى أهمِّية العمل على تفكيك سلطة الذات المركزية المُتحكِّمة في الموضوعات والآخرين، بما هوَ (أي هذا الفعل التفكيكي) آليّات عمَل تسعى إلى مُجاوَزة ثوابت الحداثة اليقينية المُتعالية، عبرَ توظيفِها في مُختلَف الحقول الوجودية لحياتنا الحالية بوصفنا سوريين ننتمي إلى فضاء ثقافي عربي وكوني في آنٍ معاً، وهوَ فضاء لا يزال يُعاني من سطوة المنطق الميتافيزيقي الجوهراني الذي تحتاج خلخلتُهُ، في اعتقادي المَعرفي، إلى فكرة (تحريك الماهية)، بما هيَ أُسّ الحركيّة الجدليّة النِّسْياقيّة الفاصِمة للذّات، والتي هيَ حركيّة ولادة الإنسان (المُبادِر الحيويّ الحُرّ)، والقادر ذاتيّاً على مُمارَسة دؤوبة ودائِمة لأفعال (التّأويليّة المشاعيّة) بغيةَ نزع أُلفة أساليب وجودِهِ في العالم، ومُجاوَزة منطق الثنائيّات الميتافيزيقيّة، وفي مُقدِّمتِها ثنائية (الحقيقية/ اللاحقيقية)، وهوَ الأمر الذي يتعمَّقُ إجرائيّاً بالاحتفاء بتقنيّات قصديّة مُكتسَبة بالدّربة، ومُتحوّلة معَ الزمن، والتَّراكُم التَّجريبي، وخبرة الوجود، إلى قصديّات واعية وغير واعية يُمارِسُها هذا (الإنسانُ/ المُبادِر) المُعاصِرُ، الذي يتَّكئُ فعلُهُ الجدليّ التَّخارُجيّ على مَبدأي (جدلية فَهم المصالح) و(المُهيمِنة الحيوية) بما هما آليّتان مُترابطتان مُمارَسةً مع جدلية (تمويه مُماهاة القَبْليّات) و(ترويض القَبْليّات).

لعلَّ (التّأويليّة المشاعيّة) لا تكتفي في أفعال فَهْمِها لفَجوة وجود (اللوغوس الحيويّ) بكشفِ كيفيات أو أساليب انبساط (ليبيدو المصالح) فحسب؛ إنَّما تهدفُ، عبرَ طُموحِها البالِغ إلى إعادة الاعتبار للعلاقة بين (الذكورة والأنوثة)، وإعادة الاعتبار إلى علاقة (الفرد والنوع)، إلى التّأثير

المُتبادَل مع هذا الليبيدو، وذلكَ بتحرير (الهُوِيّة النِّسْياقيّة التَّخارُجيّة) بوصفها هُوِيّةً مُجاوِزةً للمنطق المركزيّ البطركي في الوجود؛ أي بوصفها هُوِيّة انفتاح كينونة مصالح الإنسان، سواء أكان ذكراً أم أنثى، انفتاحاً حُرّاً لماهيَّته _نحوَ_ التَّحوُّل والتَّغيُّر والمَجهول. ليكونَ فعلُ فَصْمِ الذات، بهذا المَعنى، هوَ نفسه فعل تحقيقها كيانيّاً؛ أي بما هوَ (انقلابٌ قصديّ تجريبيّ) على فخّ المُساواة المركزيّة عبرَ اقتراح (مُساواة تأويليّة جديدة)، تتجاوَزُ، أوّلاً، الخطاب السُّلطوي المُجَنْسَن بإحلالِ مشاعيّةِ الإرادة الفرديّة الحُرّة، وتُعيدُ في حركيَّتِها الجدليّة التَّراكُبيّة، ثانياً، تخليق ليبيدو المصالح الحيويّة في الوجود إلى ما لا نهاية.

ورُبَّما أستطيعُ أنْ أختتِمَ مُقارَبتي هذه بالقول بنوعٍ من الثِّقة: إنَّ كتاب المُفكِّر جاد الكريم جباعي، الذي حرَّضني على دفعِ بعض الاقتراحات المَعرفيّة التي ما زلتُ أعمَلُ عليها منذ فترة إلى هُنا، ينطوي على رُؤى ثاقِبة ومفاتيحَ غنيّة لتفكيك ثقافات «تأنيث الرجل» و«تذكير المرأة» ومُمارَساتها في البِنى المركزيّة البطركية القارّة والمُهيمِنة، وذلكَ بوصف هذهِ المُمارَسات جُملةً من تمظهُرات إرادات القوى التي ينبغي مُواجَهتها ومُقاوَمتها على كُلِّ الصُّعُد؛ وهوَ ما يبسطهُ هذا الكتاب القيِّم ليكونَ مُقدِّمةً مُتماسِكة وفريدة، تُواكِبُ فكريّاً، وتدعو عمَليّاً إلى إسقاطِ جميع أنواع الاستبداد في حياتنا الخاصّة والعامّة.

دمشق، حُزيران/ يونيو 2016م

مقدّمة الكتاب

طُرحَت، في ستينيات القرن الماضي، مقولة «التأخّر التاريخي للشعب العربي»[1]؛ في محاولة لتفسير هزيمة حزيران (1967م)، وتبنّاها كثيرون من مواقع مختلفة، ومنظورات إيديولوجية مختلفة، من أبرزها الموقع «القومي العربي الديمقراطي» اليساري، الذي يستهدي بالماركسية، ويشرئب إلى أفق اشتراكي.

لكن التجربة بيّنت أن «التأخر التاريخي»، والفوات، إذا استعملنا المصطلح نفسه، يتولّد من المستويات الأعمق غوراً للبنى الذهنية-النفسية والثقافية والأخلاقية للفرد والمجتمع، وأننا كنّا غارقين، من حيث لا ندري ولا نريد، في وهم أن الفكر يخلق الواقع، وأن إرادتنا الطيبة كافية، مع «الوعي» والتنظيم، لانتشال «الشعب العربي» من مهاوي الاستبداد والتخلّف والتبعيّة والجهل والبؤس والفاقة، بإقامة «المجتمع العربي الاشتراكي الموحّد». فلم يكن الفرد السوري والمجتمع السوري موضع اهتمامنا؛ بل «الأمة العربية» و«الطبقة العاملة العربية» و«الطليعة الثورية»، التي تتعيّن ثوريتها بنظيمة فكرية وتركيبة إيديولوجية لم تبذل أي جهد نظري في إنتاجهما سوى التوليف والتلفيق. فالثقافة «القومية» لم تكن مجرد إحياء لثقافة الماضي؛ بل إعادة إنتاج لثقافة المستعمِر (الحديثة) بلغة عربية فصيحة، وإسقاطها على ثقافة الماضي، أو قراءة هذه الأخيرة بدلالتها، ما أدّى إلى

---

(1) راجع: الحافظ، ياسين، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، في الأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م، ص157/ 4/ 827 وما بعدها.

ترسيخ البنى التقليدية، و«نزع التاريخانية من التاريخ». يُشار، بوجه خاص، إلى المركزية الإثنية-المذهبية (العربية الإسلامية)، وإعادة إنتاج العنصرية، لا إزاء الآخر المختلف إثنياً ومذهبياً فحسب؛ بل إزاء المرأة أيضاً وأساساً، ما جعل محاولات التحديث أقرب ما تكون إلى «التلفيق». فتاريخ «الأمة العربية» يبدأ بظهور الإسلام، ويكتمل في العهد الأموي، ويزدهر في العصر العباسي، وحاضر الأمة استمرار لذلك الماضي، لا يعكره انحطاط مديد عمره أكثر من ألف عام. الذات «العربية الإسلامية» تستمدُّ مقوّمات وجودها من ماضٍ ثابت ومستمرٍّ.

وتبيَّن أن تفسير التأخّر بالنقص (نقص الاندماج القومي)، أو الغياب، أو العدم: غياب المجتمع المدني، وعدم التبنين الطبقي، وعدم امتلاك وعي مطابق وفكر نقدي... إلخ، يفترض أنموذجاً (برادايم) كاملاً يكشف «عورة» الواقع. هذا الأنموذج هو «الغرب» الذي يطرح الأسئلة والمسائل، فتتباين الإجابات، ولا تتقاطع، ويبقى كل شيء على حاله تحت رغوة الكلام. كما أن الانطلاق من مفاهيم ملتبسة هي كليات جوهرية، كالأمة العربية، والمجتمع العربي، والشعب العربي، ليس لها من ضمانة واقعية إلا في ماضٍ متخيَّل، أو تاريخ لا تاريخي، يجعل من الكلّ الجوهري شمولاً بلا تضمّن، وشكلاً بلا مضمون. وينبثق من هذا الشمول الفارغ، أو الكل الصوري، أنموذجان صوريان: أنموذج «الإنسان العربي»، وأنموذج «المرأة العربية»، لا قوام لأيٍّ منهما سوى هذا الكل الجوهري أو الماهوي، الذي يحيل على العرق (الأصل)، أو العقيدة، أو عليهما معاً. فحين يقول أحدنا: نحن -العرب- كذا وكذا، أو نحن -المسلمين- كذا وكذا، فإن الضمير (نحن) لا يدلُّ على أفراد مختلفين، ولا يتضمّن النساء؛ بل يدلُّ على «الأمة»، أو الملة، وينحصر معنى «الإنسان» في الذكر العربي أو المسلم.

وإذ لا غنى عن الأنموذج الصوري في عملية التفكير المنظومي، ينبغي التفريق بين الأنموذج التجريبي الواقعي المبني من عناصر وصفات وخصائص

مشتركة وعلاقات متبادلة بين مجموعة أفراد محدّدة ومعيّنة تعييناً دقيقاً، والقابل للمراجعة على الواقع؛ وبين الأنموذج المثالي أو التخيُّلي أو الافتراضي الثابت، غير القابل للمراجعة والتعديل، وغير القابل للنقد؛ بل إن نقده يعدُّ نوعاً من المروق، و«يوهن نفسية الأمة»[1].

إزاء حدّة المفارقة الناتجة من تعريف الذات بالنقص، أو بالسلب، تقوم الذات الجريحة بعملية دفاع وهمية، تتكئ فيها على الماضي، فيغدو معها النقص صفةً ملازمةً للآخر المختلف والغريب: «الغرب»؛ فتنعم الذات بكمالها وتمامها، وتنتشي بمجدها وعظمتها، وينقلب الشعور بالدونية إلى شعور بالاستعلاء، والرهبة التي تلازم التماهي، في الأغلب، إلى تبجح. هاتان العمليتان تجريان في الوقت ذاته، تماماً كمن يلتفت يمنةً فيرى صورته في مرآة مقعرة، وقبل أن تطرف عينه يلتفت يسرةً فيرى صورته ذاتها في مرآة محدّبة.

تتولّد عن هذه العملية نزعتان متعاكستان: **أنانية جذرية** أو نرجسية، **وغيرية جذرية**؛ أي تلاشي الذات وذوبانها في الآخر، تتجليان في سادية ومازوشية أو مازوخية تتبادلان المواقع، وتهيّئ كل منهما شروط انبثاق الأخرى، ولا سيّما في أوقات الأزمات والنزاعات الداخلية، والمواجهات السياسية والعسكرية مع الخارج؛ إذ يتماهى الأفراد، في الحالة الأولى، بالجماعات المغلقة التي ينتمون إليها، وتفصح هذه الجماعات، أو العصبيات، عن أصوليتها وعنصريتها، وفي الحالة الثانية، يتعالى خطاب فصامي، قومي وإسلامي، يراوح بين التبجّح وتبكيت الذات.

لا يقتصر هذا النوسان بين التبجح والانغماد، بين العنترية والاستخذاء، على ما يسبق النزاعات الداخلية والمواجهات السياسية والعسكرية مع

---

(1) يُحاكَم المعارضون السوريون في المحاكم الاستثنائية بتهمة «وهن نفسية الأمة»، ويُحكم عليهم بالسجن مدداً طويلة حتى تتعافى الأمّة.

الخارج وما يعقبها؛ بل يشتمل أيضاً على «هذيان الهدف»، قبل الشروع في أيّ عمل فردي أو جماعي، ومرارة الخيبة والإحباط، بعد أن تكشف النتائج عن إخفاق كلّي أو جزئي، جرّاء الانطلاق من الهدف إلى الواقع، لا من الواقع إلى الهدف.

لِمَ يقوم الأفراد والجماعات بهذه العملية البهلوانية؟ لماذا تنتفخ الذات، وتظهر كلّ نرجسيتها وفحولتها قبل المواجهة، أو الشروع في العمل، وتنكفئ على ذاتها أو تنغمد، بعد الهزيمة أو الإخفاق؟ ولِمَ يبدو الانتقال من أحد هذين الحدّين إلى الآخر، أو جمعهما معاً، أمراً يسيراً؟ نعتقد أن هذا كلّه، وغيره من أعراض «الإنسان المبتور»، و«المجتمع المبتور»؛ الفرد الذي يتنكّر لوجود الآخر المختلف والأخرى المختلفة ذاته أو ذاتها؛ «الجماعة» التي تتنكر لوجود المختلف بين ظهرانيها؛ أو بعبارة أوضح، إن هذا كلّه وغيره من أعراض أوهام المركزية الذكورية المتوارية خلف سائر المركزيات، بما فيها مركزية الدولة القومية أو الوطنية، ولا فرق، ولا سيّما المركزية الإثنية-الدينية أو المذهبية؛ إذ ليس من عقيدة دينية مجرّدة ومعزولة عن حاملها الاجتماعي؛ بل ليس هنالك من عقيدة دينية لا تستند إلى عصبية، بالتعبير الخلدوني؛ إذ لا تكون عصبية إلا بنبذ الاختلاف والحرب على المختلفات والمختلفين.

أجل، يبدو من الصعب تفسير ذلك إلا بردّ عمليات تشكّل الذوات، اجتماعياً وثقافياً وسياسياً وأخلاقياً، إلى التناقض الأولي المنسي أو المطمور[1]، الذي يعتمل، مع ذلك، في أعماق الذوات أو خافيتها؛ أي التناقض بين الذكورة والأنوثة، بين الرجل والمرأة، الذي حُسم لمصلحة

(1) يُعاد طمر هذا التناقض وتغييبه كلّما أعاد التقليد إنتاج نفسه، وذلك تحت عنوانات تكريم الأم وصلة الرحم وبرّ الوالدين وعفّة المرأة وفضيلة الصبر... إلخ. يعاد إنتاج التقليد في جميع المناسبات الاجتماعية الخاصّة والعامّة، وفي المناسبات الدينية ذات الطابع الطقوسي، كالزواج والختان والموالد والأعياد الدينية والخطب الجمعية وزيارة الأضرحة وغيرها كثير.

الذكور، بالقوّة والغلبة، منذ أزمان غابرة. فغدت الرجولة معرَّفة بإخضاع المرأة واستتباعها وتملُّكها، وغدا تأنيث الآخر المختلف والغريب (العدو) علامة على هذه القوة، وسنداً للذات الذكورية التي يصعب تعريفها إلا بالسلب؛ أي بنفي جميع صفات الأنوثة وخصائصها عن الذات المذكَّرة، إلى الحدّ الذي تُستنفَذ معه ذات الأنثى وكينونتها الإنسانية، فتكفّ عن كونها ذاتاً، تكفّ عن كونها إنساناً. (الإنسان في ثقافتنا القديمة والحديثة والمعاصرة هو الذكر).

يُضاف إلى ذلك تناقض صورة المرأة في ذهن الرجل، وتناقض موقفه منها؛ إذ يريدها زوجة-أُمّاً، عفيفة طاهرة، وملكيّة خالصة له، وامرأة مغوية، حرّة ومستقلة، يجد معها رجولته الأصيلة، أو إمكان انبثاقها. وإذ يفضل الأولى على الثانية، إذعاناً للتقاليد، يهرب من الأولى إلى الثانية، بإرادته ورغبته، تمرداً على التقاليد ذاتها. يقابل ذلك تناقض المرأة نفسها، كما يتجلى في تصورها لذاتها زوجة-أمّاً بالقوة أو بالفعل، أو امرأة مغوية، وصورة الرجل في ذهنها وموقفها منه وفق أحد هذين الأنموذجين: أنموذج الأم، أو الزوجة-الأم، وأنموذج المرأة الحرّة والمستقلة. تُعبّر عن ذلك «عقدة ليليت»[1] لدى النساء والرجال، وتفسّر مظاهر الشقاء الجنسي لدى أولاء وهؤلاء، كما تفسّر هروب كثيرين من الأزواج من أحضان زوجاتهم «المصونات» إلى أحضان الخليلات والمعشوقات، أو البغايا، وهروب كثيرات من الزوجات من مخادع أزواجهنّ الغيورين إلى عشّاقهنّ.

---

(1) ليليت، في الأسطورة التوراتية، زوجة آدم الأولى، المخلوقة من مادة آدم نفسها، كانت مساوية له، ونزّاعة إلى الاحتفاظ بحريّتها واستقلالها. لم تطق سلطته عليها، فهربت من الجنة، ثم عوّضه الربّ عنها بحواء التابعة والمطيعة. راجع/ي: ماس، هانس يوأخيم، عقدة ليليت «الجانب المظلم من الأنوثة»، ترجمة سامر جميل رضوان، على الرابط:
http://maktabat-ach3b-alkarim.blogspot.de/2011/09/blog-post_5357.html.

ولكنّ عملية تحديد الذات الذكورية لا تمضي بهذا اليسر؛ لأن المرأة مثالَ الأنوثة والأساسَ المطموس للذكورة جميلةٌ وفق المعايير الذاتية للجمال، ومرغوبٌ فيها ومشتهاةٌ، ولا غنى عنها، وقادرة، بصفتها المزدوجة أمّاً وعشيقةً، على تشكيل الذات التي كانت قد أسَّستها، والتلاعب فيها؛ إذ بوسعها أن تجعل من الرجل إمّا «ولداً شقياً» ومراوغاً وعنيداً بقدر ما تريده أن يكون كذلك، أو رجلاً قوياً[1]، وإمّا عاشقاً يعاني لواعج الحب. وإذ يدرك الرجل أن أساسه هناك، يقلب المعادلة، ويعرِّف المرأة بالنقص مستعيناً بسلطة المجتمع والثقافة والأخلاق، فيستعيد كماله وتمامه الوهميين، وينعم بشعور زائف بالقوة، ما يجعل قوته فظّةً خشنةً وساديّةً. وما يصحّ على الفرد يصحّ على الجماعة.

وإذ يستقوي الرجل بسلطة المجتمع والثقافة والأخلاق وتاريخ «الأمة» وأمجادها، ليسدّ الفراغ الذي تركته الأنوثة المنبوذة في ذاته، فإن هذه مجتمعةً تحوِّل **أنا** المتكلم إلى **نحن** جوفاء. النحن التي تنزلق على كل لسان هي أنا متورّمة مريضة، لا تشفيها من مرضها إلا جراحة معرفية، أو ذهنية/ نفسية، تستأصل الورم: نحن -العرب- سادة العالم وأساتذته...

(نحن-بني يعرب-أعرب النا　　س لساناً، وأنضر الناس عودا)

نحن -المسلمين- كذا وكذا، نحن -الدروز- كذا وكذا، نحن -العلويين- كذا وكذا، إلى آخر المعزوفة. **الـ «نحن» الصائرة ضميراً للمتكلّم المفرد، أو المتكلّمة، هي ضياع الذات، تبديدها وتبخيرها، وضياع العقل الفردي، والضمير الفردي، والمسؤولية الفردية، وضياع الواقع والحاضر وتضييعهما.**

لعلّ ما تقدّم يُشير إلى جذور العجز والتواكل، وعدم الثقة بالنفس، وعدم الشعور بالمسؤولية، وعدم الشعور بسمو الرابطة الإنسانية وسمو الرابطة

(1) كثيراً ما يُلاحَظ أن الزوجات والمرشّحات للزواج يعاملنَ الرجال مثلما تعامل الأم الحانية أولادها.

الاجتماعية وسمو القانون، وهذه كلّها من أهم خصائص الإنسان المبتور والمجتمع المبتور، الإنسان المقفر والمجتمع المقفر، تقنّعها وتحجبها فحولة الرجال وعفّة الحريم.

تذهب هذه النقاشات إلى أن **العقل فرديٌّ** مثل الضمير[1]، وكلاهما معاً يوجبان المسؤولية؛ لأن غير العاقل أو المجنون غير مسؤول عن أقواله وأفعاله، وكذلك المتسلّط أو المستبدّ، ومثله التابع، الذي يتماهى بالمستبدّ والمتسلّط. المستبدّ المتربّع على عرش السلطة أو القوة غير مسؤول عن أقواله وأفعاله، وليس في حاجة إلى أن يعرف أو يعقل؛ إنه يحكم فحسب. فما من طاغية لا يُعاني ضرباً من جنونٍ مثل جنون العظمة وجنون الارتياب، وأشكالاً من العصاب. المجنون من يفتقر إلى العقل والضمير معاً؛ لأنْ **لا قوام للعقل من غير الضمير، والعكس صحيح.**

للطاغية عقل فاسد وضمير فاسد؛ لذلك يقترن الطغيان بالفساد، وهذا الأخير هو الوجه الأخلاقي للطغيان. على النقيض من ذلك، يُعدُّ القانون عقلاً جمعياً وضميراً جمعياً مؤسَّسين كليهما على عقل الفرد وضميره، كما يتجليان في علاقاتها وعلاقاته بالأخريات والآخرين. العقل الجمعي والضمير الجمعي هما المبادئ العملية والأخلاقية، التي تنطوي عليها هذه العلاقات في زمان ومكان محدّدين، وهي قابلة للنمو والتطوّر والتغيّر. الإنسان المبتور عقل بلا ضمير، أو ضمير بلا عقل، ومثله المجتمع المبتور، فليس المجتمع سوى الإنسان مموضعاً، بتعبير ماركس.

ونميل كذلك إلى إعادة بناء مقولتي: العقل المكوِّن والعقل المكوَّن عند لالاند[2]، فنعدُّ عقل الفرد، عقل المرأة والرجل؛ أيّ امرأة وأيّ رجل،

---

(1) الأنا الأعلى المثالي، الذي يؤسّس الضمير، هو الصورة الذاتية التي يشكّلها كل فرد عن الأب والعائلة والمجتمع والنسق الثقافي والأخلاقي، ويستدمجها في ذاته.

(2) صاغ أندريه لالاند جدليّة العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، في كتابه (العقل =

العقلَ المكوِّن للعقل المكوَّن[1] الجمعي والاجتماعي؛ والوعي الفردي هو المكوِّن للوعي الجمعي والاجتماعي؛ والضمير الفردي هو المكوِّن للضمير الجمعي، لا على سبيل الجمع الحسابي؛ بل على سبيل التواصل والتفاعل الخلّاق، وتبادل الأفكار والتصوّرات والمعاني والقيم. يتعلّق الأمر، في اعتقادنا، بالعلاقة الجدلية بين تنظيم الحياة الداخلية للفرد وتنظيم حياتها أو حياته الخارجية، أو تنظيم عالمها وعالمه، والتنظيم في الحالين ذاتي المنشأ، يتجلى في أشكال موضوعية مختلفة. من دون فهم هذه العلاقة لا يمكن إدراك وجوه التشابه ووجوه الاختلاف بين حياة الفرد الخاصّة وحياتها أو حياته النوعية (العامة) في نطاق الجماعة والمجتمع.

لنسمِّ الحياة الداخلية للفرد «طريقة الحياة الإنسانية في تنظيم ذاتها»؛ ولْنسمِّ الحياة العامة أو النوعية «طريقة الأفراد ذكوراً وإناثاً في تنظيم حياتهم الاجتماعية»، فيتضح المنشأ الذاتي للتنظيم، (الطريقة هنا طرق وطرائق مختلفة لا حصر لها، وإلا فكيف يمكن تفسير اختلاف الأشكال واختلاف المجتمعات؟). أمّا كيف يتشكّل العقل الجمعي والوعي الجمعي والضمير الجمعي، وكيف يتشكّل فضاء ثقافي وأخلاقي مشترك، أو «عقل مكوَّن» يتخطّى حدود الفرد والجماعة والمجتمع، ويتخطّى حدود «الزمان والمكان»، فذلك راجع إلى طبيعة المعرفة ذاتها، التي هي جوهر الطبيعة البشرية، أعني

= ومعاييره)، ليميّز بين حالين أو ضربين من العقل؛ فالعقل المكوِّن هو العقل الفاعل الذي يضع المبادئ الأولى والكليّة والقواعد أو المعايير التي نعتمدها في استدلالاتنا ضماناً لصحتها، والعقل المكوَّن هو نتيجة لفعاليّة العقل المكوِّن، ويتمثل في جملة الأفكار التي تفرض نفسها في زمن من الأزمان كما لو أنّها حقائق أبديّة غير قابلة للتغيير، أو حتى للنقض. عن: طرابيشي، جورج، في ردّه على العفيف الأخضر على الرابط: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=369116

(1) لا يمكن أن نعرف كيف تشكّلت «الفلسفة اليونانية» و«المنطق اليوناني» إذا حذفنا سقراط وأرسطو وأفلاطون وغيرهم. وهذا مختلف بطبيعة الحال عما صار يسمّى «موت الكاتب»، و«موت الإنسان» (المجرد).

طبيعتها التواصلية والتبادلية والتداولية، وطبيعة الوعي الكلّية والنوعية والموحدة. وعلى هذا الأساس، تتعين إعادة النظر في الذاتية والموضوعية، وعلاقة الذات بالموضوع وعلاقتها بالأخرى والآخر. فلا يمكن تأسيس حرية المرأة واستقلالها بالتلازم مع حرية الرجل واستقلاله إلا على هذا الأساس. الطبيعة التواصلية للشخص الإنساني ناتجة من كونه وحّد الفرد والنوع: سقراط إنسان؛ ومن كون كلّ فرد، امرأة كان الفرد أم رجلاً، هو الأنموذج الكامل للإنسان، لا للإنسان الكامل.

العقل الجمعي والوعي الجمعي والشعور الجمعي والحس المشترك... إلخ تُحيل كلّها على ما هو عام وكلّي في الفرد الإنساني، كلّ فرد، على الإطلاق، باعتبارها واعتباره كائناً نوعياً وكلياً، إضافةً إلى كونها أو كونه شخصاً معينةً أو معيناً، هند أو زيد...

العقل الكلّي، المستمد من كوسمولوجيا ساذجة؛ أي من تصور ساذج للكون، أكبر خدعة فلسفية-دينية، وأكبر خطيئة فلسفية ودينية، وأكبر إهانة للفرد الإنساني والروح الإنساني. و«العقل العربي» ومقابله «العقل الغربي» أسوأ مقولة «فكرية»؛ لأنها تحيل على أدلوجة تفاضلية، كالاستشراق والاستغراب، لا تمتُّ إلى الفكر النظري بأيّ صلة؛ لأن قوامها تنصيب الواحد المستبدّ عقلاً كليّاً وتقديسه، والواحد هنا رمز للسلطة الكليّانية المطلقة. «العقل صورة المعقول في نفس العاقل» كما وصفه أبو حيان التوحيدي، و«النفس لطيف الجسد والجسد كثيفها»، و«العلم كله في العالم كله»[1]. ثمّة ذات (جمعية) عربية وأخرى غربية، وما شئتم من الذوات؛ لأن «الذات الجمعية» مركّب من «حقائق» وأوهام ترجع أصول هذه الأوهام إلى «المركزية الإثنية» لدى الجماعات البدائية. **الذات الجمعية هي نظام حياة الأفراد من جهة، وصورة**

(1) راجع/ي: التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت وصيدا-لبنان، 2011م.

الجماعة في ذهن كل فرد من أفرادها من جهة أخرى. ومن ثم، هي تصوّر محض قوامه معانٍ وقيم وعلامات ورموز تصطفُّ على أحد محورين حُكْميين، أو معياريين: القرابة والغرابة (القريب والغريب)، والاتفاق والاختلاف، والصداقة والعداوة، والحب والكراهية، والحلال والحرام، والمباح والمحظور، والحق والباطل...، ترجع أصولها جميعاً إلى الروابط الأوليّة.

الذات الجمعية المنسوجة من روابط أولية شيء مختلف عن المجتمع والمجتمع المدني مفهومياً وواقعياً. الجماعة/ الجماعات الإثنية والمذهبية ذات، أو ذوات، جمعيةٍ مناهضة للمجتمع المدني مفهوماً فهماً صحيحاً، ومناهضة للدولة الحديثة بالقدر نفسه. فلا تقوم دولة (وطنية)، أو حياة نوعية، إلا حيث يتشكل مجتمع مدني من علاقات طوعية بين أفراد حرائر وأحرار مستقلات ومستقلين، على خلفية حياة مدنية إنسانية ينعم فيها الأفراد بحريتهم واستقلالهم.

تدور نقاشات هذا الكتاب حول **إشكالية العلاقة بين المساواة والاختلاف**، وهما مفهومان متعارضان ينفي كلٌّ منهما الآخر، الاختلاف ينفي المساواة مهما كان طفيفاً، ومن ثَمَّ، إن المساواة تنفي الاختلاف مفهومياً وواقعياً، هذا أولاً. ثانياً: الاختلاف حقيقة وجودية تُدرك بالحواس، وهو حقيقة وجود الأشياء والأحياء في الطبيعة الأولية. أمّا المساواة، فليست كذلك (ثمّة تشابه بين شيئين أو عدّة أشياء، في أحد الوجوه، أو في بعضها، ولكن المتشابهيْن ليسا متساويين، والأشياء المتشابهة في أحد الوجوه، أو في بعضها، ليست متساوية، وكذلك الأشخاص). إذاً، ليس هناك مساواة في الطبيعة، أو في الكون الطبيعي. ثالثاً: **الاختلاف هو المعطى الأولي، الذي يدلُّ دلالةً مباشرةً على استقلال الكائن وكليَّته** (هذه طاولة وهذا قلم، وتلك شجرة وذاك جبل...، وكل كائن ناتج وصائر).

أمّا المساواة، فهي من اختراع العقل الإنساني في سيرورة نموّه وانبساطه في العالم وفي التاريخ. فهي؛ أي **المساواة، نتيجة تجريد عقلي** يحيل على تساوي كمّيتين أو ماهيتين جوهريتين. وهكذا، ينتقل التعارض إلى مستوى آخر

هو التعارض بين المشخَّص العيْني الواقعي والمجرد العقلي المثالي، بين الكائن الماثل أمام الحواس وبين المفهوم؛ إذاً، بين الواقع والفكر. تُرى أيٌّ من هذين الحدّين هو مصدر الآخر ومرجعه؟ سنقرّر، هنا، أن القدرة على التجريد هي الفارق النوعي بين الإنسان والحيوان، ودليلنا على ذلك اختراع اللغة، التي كل كلمة من كلماتها مجرّدة تجريداً كلياً، لكن فكرة المساواة، فكرة السبب أو النتيجة أو العدالة والإنصاف...، تجريد أعلى، أو تجريد متعالٍ، وهذا ما يعيّن الفرق بين الكلمة والمفهوم. ولعلّ اختراع اللغة، على اختلاف أشكالها، دليل على انتقال الكائن البشري من كائن طبيعي إلى كائن اجتماعي، وهذا الانتقال هو الثورة الأولى الأكثر جذرية في تاريخ النوع البشري، وهي في مغزاها الأعمق، استقلال الإنسان عن الطبيعة استقلالاً نسبياً.

حين تحوّل النظام السياسي، في كلٍّ من سورية والعراق ومصر وغيرها من «الدول التقدميّة»، إلى نظام تسلطي، واستبدل بمفهوم الشعب مفهوم «الجماهير»، وحوّل الأفراد إلى «كائنات توتاليتارية»، بحسب تعبير حنة أرندت، يُبدي كلٌّ منها وجهين متناقضين لأنموذجين متناقضين: أنموذج المتسلّط المستبد، وأنموذج التابع الذليل، يقهر أحدهما الآخر، ويرضّ إنسانيته، ويهيّئ شروط انبثاقه وإعادة إنتاجه، ويعيِّن موقعه في البنية التراتبية (الهيرارشية)... حينذاك تكشَّفت بعض ملامح أزمتنا الفكرية والأخلاقية، وتبيّن أنّنا كنّا في وادٍ والمجتمع في وادٍ آخر، ولم نلتفت إلى تدهور الشرط الإنساني أو نقص الحياة الإنسانية وتآكلها، وإلى تدهور الشرط النسوي خاصة. وتبيّن أننا كنا مشاركين سلبيين، أو مشاركين بالسلب و«المعارضة» الإيديولوجية في ما وصلت إليه بلادنا، وما يعانيه شعبنا من قتل وتشريد وتدمير منهجي لمقومات الحياة الإنسانية؛ فكان لا بدّ من نقد جميع أفكارنا وتصوّراتنا عن أنفسنا ومجتمعنا وعن العالم.

غير أن عملية النقد، التي كان إلياس مرقص وياسين الحافظ وصادق جلال العظم وقلّة من المفكرين النقديين في مجال الأدب والفن يلحّون عليها،

ظلّت جهوداً فرديةً قاصرةً ومشتّتةً. لم تكن قضية المرأة وقضايا الجماعات الثقافية، الإثنية والمذهبية، والفئات المهمّشة، في مركز الاهتمام وبؤرة النقد، شأنها في ذلك شأن حرية الفرد وحقوق الإنسان والمواطن ومسائل الدولة الوطنية وحكم القانون وسيادة الشعب وتداول السلطة وغيرها؛ بل إن فكرة المواطَنة، بما هي الشكل السياسي، أو الصيغة السياسية لحرية الفرد وحقوق الإنسان، وضعت على هامش الحياة السياسية والثقافية والقانونية، فحلّت فكرة المناضل والمناضلة محلّ فكرة المواطن والمواطِنة، وحلّت الامتيازات محلّ الحقوق، فضمر الروح الإنساني، وتآكلت الحياة الإنسانية. ما كان ذلك ليحدث لو أنّ الأفراد أصحّاء إنسانياً، لو أنّ العائلات والعشائر والإثنيات والطوائف الدينية لا تذيب الأفراد في سديمها، فتلغي فردية أيّ منهنّ وأيّ منهم وفرادتها أو فرادته، ولو أن السلطة/ السلطات لا تنظر إلى الأفراد، ولا تعاملهم، إلا بصفتهم أدوات ووسائل لتحقيق غاياتها واستمرار تسلّطها.

لم يفضِ خطاب «التحرّر الوطني» أو القومي، وخطاب «تحرير المرأة»، وقد شغلا حقل وعينا على مدى أكثر من نصف قرن (ولا نريد أن نذهب أبعد من ذلك في التاريخ الحديث)، لم يفضيا إلى الحرية والاستقلال، ولم يكن مصيرهما أفضل من مصير (الوحدة العربية وتحرير «الأرض المغتصبة»). ولم نكن نختلف كثيراً عن السلفيين والأصوليين الذين يتملّكهم خطاب عتيق، ولا سيّما على الصعيدين الإبستمولوجي والأخلاقي.

ممّا لا شكّ فيه أن قضية المرأة وحقوق الجماعات الإثنية والمذهبية قد طُرحت بهذا القدر أو ذاك من الجديّة والعمق، ولكنّها كانت مشوبة بنزعتين متداخلتين: نزعة المركزية الإثنية ونزعة المركزية الذكورية (Androcentric)، ومحكومة بهما. ما يطرح على الفكر سؤالاً لم يُطرح من قبل، هو سؤال المركزية بجميع منطوياتها وأبعادها. وما من شكّ في أنّ نقد المركزية الأوربية، والاستشراق المرتكز عليها، كان صائباً وضرورياً، ولكنّه لم يفتح ملفّ المركزية الإثنية العربية المضادة، والمركزية الإثنية-المذهبية العربية

الإسلامية، ولم يُعنَ بالمركزية الذكورية، والمركزية الأنثوية المضادة، سوى عدد قليل من المفكرين. ولم نتساءل: إلى أيّ حدٍّ ساهم العرب والمسلمون، في العصر الحديث، في تشكيل صورتهم في «الثقافة الغربية»، وإلى أيّ حدٍّ ساهم «الغرب» في تشكيل تصوّر العرب والمسلمين لأنفسهم، وتعيين هويتهم/ هوياتهم الإثنية/ المذهبية.

لذلك كان نقد الاستشراق، في صيغته الإيديولوجية، أحادي الجانب، وينطوي على إنكار المديونية المعرفية والثقافية والعلمية والتقنية للغرب. فإن تحليل الخطاب التاريخي-السياسي للحركة القومية قد يكشف عن نزعة عنصرية صريحة، ونزعة إمبريالية ضمنيّة أو منغمدة. فالفتوحات العربية الإسلامية، على سبيل المثال، بدءاً من «حروب دولة الرسول»، لم يتطرّق إليها أيّ نقد؛ بل إن نقدها من المحرّمات والمحظورات، فتختفي جميع قباحاتها تحت مقولة «ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب». التاريخ الذي يُكتب بحبر الغَلَبَة لا يذكر شيئاً عن المغلوبين. فتظلُّ المجتمعات مجتمعات غالبين ومغلوبين، أو أكثريات وأقلّيات، وتظلُّ الأقلّيات كسوراً، لا يرقى أيٌّ منها إلى عدد صحيح وكليَّة عينية، وممنوع أن تكون ما هي عليه، وما تريد أن تكون، فتتشابه أوضاعها وأوضاع النساء.

لعلّ من المهم، اليوم، لا نقد الحداثة والأنوار فحسب، على نحو ما يجري في الغرب، سواء من قبل فلاسفة ما بعد الحداثة، أم من قبل الفلسفة النقدية النسوية؛ بل نقد جهاز استقبالنا لها، والكشف عن آثارها المباشرة وغير المباشرة في تشكل ذواتنا أيضاً. ولا يكفي نقد «المركزية الأوربية» أو الغربية من دون نقد المركزية/ المركزيات المضادة؛ فإن تفكيك مفهوم «الغرب» يقتضي تفكيك مفاهيم الشرق والعرب والمسلمين، انطلاقاً من واقع أن الآخر هو الأساس المطموس للذات، وليس من المفيد أن يظلّ مطموساً، وإن كلّاً من هذه المفاهيم ينطوي على تعدّد وتنوّع عميقين، فضلاً عن الاختلاف والتفاوت.

ومن المُلاحظ أن الحركة النسوية، التي تمحورت على مطلب «المساواة»، ساهمت، من حيث لا تدري ولا تريد، في إعادة إنتاج المركزيّة الذّكوريّة؛ بانصرافها عن إرادة تحقيق الذّات وتأسيس المختلف، في الفضاء العام، إلى نوع من نسيان الذات والجنوح إلى التّماثل والمطابقة، أو التماهي بالرجل، والذوبان في سديم «الجماهير». فالنسوية أو الأنثوية ليست إيديولوجيا، أو مجرّد مطالب محددة لضمان حقوق المرأة ومساواتها بالرجل...؛ إنّها، فوق ذلك وقبله، «فضاء معرفي علماني؛ تحاول قبل كلّ شيء أن تموضع مفهوم الجندر الإنساني، بإعادة تعريف الهوية الوجودية للذكر والأنثى على السواء، وتُعيد، من ثم، بناء ما استقرّ في الأذهان عن هوية الجندر الذكوري والأنثوي، بحسب رجاء بن سلامة. الأنثوية ليست إعادة خلق للأنثى على حساب الذكر؛ بل مسعى إلى تهديم الهرم البطركي والتراتب الهيرارشي المستندين على اللغة والدين والتراث والتاريخ... إلخ. الهرم البطركي نظام تاريخي وكونيّ راسخ، تختلف حدّته من ثقافة إلى أخرى. وقد أوضح بورديو أنّ: «قوة النظام الذكوري تكمن في كونه غنياً عن التبرير»[1].

في ضوء ما تقدّم، يبدو أن التأخّر التاريخي لا يتظاهر في التأخّر الإيديولوجي والسياسي، أو في تأخر الوعي والفكر فحسب؛ بل يتظاهر، قبل ذلك، في صلابة البنى البطركية، التي تهدر إنسانية الفرد وثباتها النسبي **واستمرارها**، واستمرار آثارها في إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية والسياسية عصبوياً على مبدأ القوة؛ أي على مبدأ الغلبة والقهر، في المجالين الاجتماعي والسياسي، وإعادة إنتاج «الهيمنة الثقافية الناعمة»، أو «الهيمنة الرمزية»، ولا سيّما في مجال العلاقات بين الرجال والنساء، والتنكّر للآخر المختلف، وإنكار إنسانيته واستحقاقه.

(1) عن: بن سلامة، رجاء، من حقوق المرأة إلى إيطيقا الشوق، على الرابط: www.assuaal.net

التنكّر لإنسانية الآخر المختلف، والتنكر لإنسانية المرأة، اللذين وضعهما مصطفى حجازي تحت مقولة الهدر[1]؛ أي هدر إنسانية الفرد والجماعة، يعبّران عن عملية طمس الأساس الذي تنبني عليه الذات، والحرص على أن يظلَّ هذا الأساس مطموساً. فما من امرأة إلا وتتشكّل ذاتها وتنبني شخصيتها من شبكة علاقاتها بنساء أخريات ورجال آخرين، وكذلك الرجل، وهي شبكة مفتوحة ومرنة قابلة للنمو والتوسُّع باطّراد، ما ينفي إمكان وجود ذاتية بلا آخرية؛ فالذات الفردية أو الجماعية المكتفية بذاتها مجرّد وهم أو عناد، إن لم تكن مرضاً. وَهْمُ الكفاية أو الاكتفاء هو نفسه ما يؤسّس التنكّر للأخرى والآخر، وإنكار جدارتهما واستحقاقهما جميع الحقوق التي تتمتّع بها الذات، أو ترغب في، أو تريد، أن تتمتع بها.

حاجة الفرد الإنساني إلى الأخريات والآخرين مثل حاجته أو حاجتها إلى الهواء والماء والغذاء؛ فكلّما ازداد عدد الذين نتجنّبهم أو نعاديهم ونكرههم، ازداد كرهنا لأنفسنا وكرهنا للحياة، وتنمو في دواخلنا عوامل التعصُّب والتطرّف والعنف، فلا نهتم بحقوق الآخرين وحريّتهم، ولا نبالي بحياتهم. «إذا لم نحب العالم لا نستطيع أن نكون أحراراً فيه».

إن صراع الهويات الدائر اليوم، والقتل على الهوية، والتمثيل بجثث القتلى والرقص المسعور على أشلائها، وجرائم الاغتصاب المشينة، وتدمير مقوّمات الحياة وإمكانات التمدُّن، فضلاً عن «جرائم الشرف»... تُشير كلّها إلى عمق ما نسمّيه «التأخّر الإنساني» وتجذّره في البنى الذهنية والنفسية، والعقائد المذهبية، التي تُرتكَب جميع هذه القباحات تحت ألويتها، وباسم آلهتها.

يجدر بنا الاعتراف بفضل محمد عابد الجابري في تحليله العميق للعصبيّة[2]، واعتبار هذ المفهوم الخلدوني أداةً ناجعةً لفهم البنية البطركية

(1) حجازي، مصطفى، الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، 2005م.

(2) راجع/ي: الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية =

والدولة السلطانية القديمة والمحدثة[1]. وقد بدا لنا أن مفهوم العصبيّة أكثر نجاعةً من مفهوم الصراع الطبقي، ولكنّه لا ينفيه ولا يلغيه؛ بل يساعد في تعيين حدوده وقوته الإجرائية في مجتمع تتجاور فيه بنى وتشكيلات قديمة وحديثة وثالثة بين بين. ولكن تحليل العصبيّة، لمّا كانت أكثر العقبات كؤوداً في طريق التحوّل الديمقراطي، وتحليل صراع العصبيات أو الهويات، الذي يسم تاريخنا القريب والبعيد، يطمسان أثر النساء؛ اللواتي يشكلن نصف الجماعات والمجتمعات المعنية في إعادة إنتاج العصبية وتأريث النزاعات، ويهملان الرابطة القوية بين المركزية الإثنية والمركزية الذكورية، ما يثلم التنظير لبواعث التحول الديمقراطي ومقتضياته، ومن ثم لتحديد معوقاته والعقبات التي تعترض سبيله؛ إذ تقوم الأمهات بحراسة التقاليد وتربية البنات على الطاعة والخنوع.

كما يجدر التنويه بأعمال هشام شرابي، ومصطفى حجازي، وعبد الله حمودي، وعلي حرب، وأمين معلوف، وغيرهم؛ إذ تتجلى النجاعة الإجرائية لمفهوم العصبية واقترانه بالسلفية والأصولية والتطرّف والعنف. وقد لفتنا عمل عبد الله حمودي، في كتابه المهم **(الشيخ والمريد)**[2]، الذي كشف عن علاقة الشيخ بالمريد، بوصفها علاقةً تؤسّس السلطة من جهة، وتُفسّر التبعيّة الطوعية، أو العبودية الطوعية، من جهة أخرى، فأخذنا منه مفهوم «تأنيث الرجل» مقابل «تذكير المرأة» بنوع من «مساواة» صورية حقوقياً، ومطلقة فكرياً، وملغومة

= خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994م، ص163 وما بعدها.

(1) راجع/ي في ذلك: الجابري، محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، للوقوف على محاولة «تأصيل» هذه المفاهيم في الثقافة العربية، وهي محاولة لا تتعدّى حدود التلفيق.

(2) حمودي، عبد الله، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة تليه مقالة في النقد والتأويل، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط4، 2010م.

أخلاقياً. ففي عملية «تأنيث المريد» يتراءى أنموذج المرأة على أنها موضوع للسلطة، وأنموذج للتبعية والطاعة والامتثال. كما لفتنا كتاب الصديق كمال عبد اللطيف، الموسوم بـ **(تشريح أصول الاستبداد)**. مفهوم العصبية، الذي نلحُّ على اعتباره أداة تحليل، يكشف أكثر من غيره (أكثر من الصراع الطبقي، مثلاً، وأكثر من الصراع القومي أو «صراع الحضارات») تردّي أوضاع النساء في سائر الجماعات الهووية، مع فروق غير حاسمة بعد بين المدن والأرياف، أو بين الشرائح العمرية، أو بين السويات التعليمية، أو بين سويات الدخول ومعدلات الإنتاج والاستهلاك والادخار، وغيرها من المؤشرات؛ بل لعلّ الصراعات الإثنية (المسمّاة قومية) والمذهبية، والصراعات القومية، وما توصف بأنّها صراعات طبقية، تطمس معاناة النساء ودونيتهنّ في هذه الجماعات.

ثمة قابلية بيولوجية لتأنيث الذكور تناظرها قابلية لتذكير الإناث، مهما تكن هذه القابلية نادرة التحقّق. أغلبيّة الناس لا يهتمّون بالنادر والقليل؛ لتعلّقهم بالوفرة والكثرة، ولا يتوقّفون عند الاستثناء؛ لتعلّقهم بالقواعد الثابتة والمبادئ الراسخة، وإذعانهم لسلطة «الرأي العام»، وسلطة الأفكار والقيم التي يؤيّدها، ويعدّون الاستثناء حجةً للقاعدة، لا حجةً عليها؛ فالاستثناء لا يؤكّد القاعدة؛ بل لعلّه يفتح إمكانية نقضها. جميع البحوث المبنية على بيانات إحصائية تصوغ **متوسطاً مثالياً** ينفي جميع الاستثناءات الموجودة على طرفيه هذا المتوسط صالح تماماً (لمعرفة عامة) لكنّه لا يحدث في الواقع بالضرورة، ولا يعبر عنه؛ لأن الواقع أفرادي، علاوةً على كونه موّاراً ومتغيراً على الدوام؛ فما يُميّز الوقائع الحقيقية هو فرادتها (Individduality). ويمكن القول: إن الصور الحقيقية ليست سوى الاستثناءات من القاعدة، أو من الأنموذج الصوري المفترض. هنا، يجب النظر إلى النمذجة، التي لا بُدّ منها، على أنّها ابتعاد عن الواقع من أجل فهمه والرجوع إليه مرةً تلو أخرى. فمن أسوأ العادات الذهنية اعتبار النموذج النسقي بديلاً للواقع الأفرادي، وإهمال الحالات الفردية على أنها استثناء.

إن عملية الصورنة والنمذجة ليست عملية تجريد وتعميم انطلاقاً من تفريد منسيّ فحسب؛ بل عملية اختزال وتقليص، تخفي الفروق والتباينات في الحالات الواقعية، وهي حالات فردية أساساً، حتى عندما نتحدث عن مجموعات وجماعات تُعرِّف نفسها بصفة أو أكثر، أو تختصُّ بوظيفة خاصّة أو عامّة، كالجماعات الإثنية والمذهبية، أو الجماعات المهنية وفرق العمل والنشاط وجماعات الضغط ومنظمات المجتمع المدني.

كان خبر تحويل امرأة إلى رجل، أو العكس، أقرب إلى حدثٍ عجائبي، أو إشارة من إشارات «آخر الوقت». فقلّما تساءل الناس عن السرّ القابع خلف هذا الحدث؛ أي خلف إمكانية التحول الجنسي، وتنوّع الميول الجنسية، لإعادة التفكير في علاقة الذكورة بالأنوثة في الكائن الحيّ عامةً، والكائن الإنساني خاصّةً، واكتشاف منطق الحياة وأسرارها. فإن تمييز المتحوّلات والمتحوّلين، والمثليات والمثليين، لا ينفصل عن التمييز الجنسي. ومن هنا، لا نستطيع أن ننظر إلى التمييز العنصري والتمييز المذهبي والتمييز (القومي) والتمييز الجنسي والتمييز الثقافي إلا بصفتها من منتجات المركزية بمختلف أشكالها.

لا يزال الناس عندنا ينظرون إلى الميول الجنسية المثلية على أنها شذوذ مَعيب ومُعيب وآثم، لا يوضع إلا تحت حكم أخلاقي، ويُعاقَب عليه اجتماعياً وقانونياً، ويستنكرون أيّ حديث عن حقوق المثليات والمثليين، وذوات أو ذوي الميول المزدوجة، مع أن هذه الظواهر مطَّردة في حياة البشر منذ عصور غابرة، وهناك دول تسمح بالزواج المثلي، كالولايات المتحدة والبرازيل، وإنكلترا مؤخّراً. ما يطرح مشكلات جديّة تتعلق بقبول الذات وقبول الأخرى المختلفة والآخر المختلف.

قد تكون نسبة أحاديات وأحاديي الجنس هي الأعلى في أي مجتمع، على الأرجح، والاستثناء ينقض القاعدة، ولكن هل تتوقّف حقوق الإنسان؛ أي حقوق الأفراد والجماعات، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، على كثرة العدد أو قلته؟ لو كان الأمر كذلك لتوجّب أن تتمتّع

النساء بحقوق أكثر من الرجل؛ لأنهنّ الأكثر عدداً في مجتمعنا، اليوم، ومجتمعات كثيرة أخرى، والأكثر تأثيراً في إعادة إنتاج السلطة الذكورية ذاتها. هذا يدعو إلى فتح ملف الحقوق، وإظهار المبادئ التي تنبني هذه الحقوق عليها، ولا سيّما مبدأ الملكية ومبدأ القوة والغلبة، وتفكيكها.

كل قوي يحوِّل قوته إلى «حق»، ويفرضه على الأقل، فالأقل قوةً في صيغة عرف، أو شريعة، أو قانون. ومن الضروري الكشف عن جذور التضامن بين هذه المنظومات المختلفة؛ أي عن ما سمّاه مونتسكيو (**روح القوانين**)، لإظهار أسس القوة الناعمة والعبودية الطوعية، وأثرها في وضع القوانين، ومدى الاتفاق عليها، ومستويات قبولها ومعارضتها.

وثمّة قابلية لتأنيث الرجال رمزياً واجتماعياً وسياسياً وأخلاقياً، تناظرها قابلية لتذكير النساء، وهذه ليست نادرة التحقّق. هاتان القابليتان تطرحان **أزمة هويّة** لدى الرجال والنساء. جذور هذه الأزمة تضرب عميقاً في قسمة الإنسان قسمين: جسد وروح، واعتبار الأول «مادة» للثانية أو الثاني، بكلّ ما لكلمة مادة من إيحاء طيني وشيئي، واعتبار المرأة مجرّد مادة أو مجرّد جسد. يقصد بتأنيث الرجل اعتباره موضوعاً هامداً ومطاوعاً للسلطة، ويُقصد بتذكير المرأة اعتبارها مساويةً لهذا الأنموذج الهامد في التشريعات والقوانين، وطمس هويتها الجنسية، وتشييء أنوثتها على أنها موضوع للرغبة وموضوع للسلطة.

الجسد، وفق هذه القسمة، «مادة» طينية لا تحدّد هوية الفرد إلا بصفته طيناً وضيعاً. العروبة هوية الرجل العربي والمرأة العربية؛ والإسلام هوية المسلم والمسلمة؛ والمسيحية هوية الرجل المسيحي والمرأة المسيحية؛ وكذلك المذاهب الأخرى كافةً، الرئيسة منها والفرعية. الهوية، هنا، شيء يحدّد الفرد من خارجه بصفة تُسبَغ عليه اعتباطاً بحكم ولادته في بيئة معينة، والفرد ليس سوى دالّة[1] على شيء آخر غير ذاته، مع أنّ الفرد شرط وجود هذا الشيء

(1) الدالّة، في المنطق، تابع لمتغير.

الآخر. نحن هنا إزاء إبستمولوجيا مقلوبة وسيمياء مقلوبة: المشروط يحدّد الشارط، ويمنحه كيانه ودلالته وقيمته؛ لذلك يعتمد العرب، في جميع شؤونهم، على «العروبة» لا على أنفسهم، ويعتمد المسلمون منهم على «الإسلام». العرق والدين قوّتان سحريتان توجهان جماعات ومجتمعات مسحورة، أُضيفت إليهما قوّة سحرية جديدة هي الطبقة. الأوفر حظاً من كان «مثلث الحكمة»، أو مثلث السحر بالمعنى الحرفي. الجسد، الفرد، وفق هذه الهويات، ليس كوناً في ذاته ولذاته، ليس كياناً كلياً، وليس كينونة أو كلية عينية هي ناتج التربية والتنشئة الاجتماعية، أو نتيجتها المفتوحة على النمو والتغير؛ إذ كلّ ناتج صائر، ولا مفرّ من ذلك. هل نقول: إن الجسد هو الشكل الذي تتخذه الحياة الإنسانية لنفسها قبل أن يتدخّل المجتمع في تشكيله وضبط إيقاعه ومراقبته وفقاً لشروط حياته وثقافته، وإن التربية والثقافة حاسمتان في هذا الأمر؟

لا يستقيم الحديث عن هوية الفرد والجماعة قبل الخروج من ثنوية الجسد والروح، وثنوية الفكر والامتداد الديكارتية، وإلا فستظلُّ الأنا تدلُّ على غير ذاتها، والنحن كتلة سديمية لا تعني جماعات مختلفة، وأفراداً مختلفين من الإناث والذكور. ما يقتضي نقد العمومية التي لا تتعين في خصوصيات تحترمها العمومية وتقرّ باختلافها، وأفراد تحترمهم العمومية ذاتها وتقّر باختلافهم، ما يرسي الدستور والقوانين العامة على مبدأ التشارك الحرّ لا على مبدأ الغلبة والقهر[1].

الجسد هوية كينونية وكونية[2] انطلاقاً من الهوية الجينية، أو البصمة

---

(1) هذا ما يضع فرقاً بين الجمعية التأسيسية التي تضع الدستور، وتنشره للنقاش، ثم تعرضه لاستفتاء الشعب فيه، وبين البرلمان الذي يشرّع وفق الدستور. كما يضع الفرق بين الدولة، بصفتها مجالاً عاماً خالص العمومية، وبين السلطة، التي هي سلطة عامة من حيث صلتها بالدولة، وخاصّة من حيث صلتها بالمجتمع؛ لأنها سلطة من يحوز أكثرية سياسية.

(2) تتحدّد الكونية هنا بالكينونة الواقعية، لا بالوجود المجرد؛ أي إن الجسد هو هوية =

الجينية، التي تعيّن حدود تشابهنا واختلافنا، وإلا فنحن في العنصرية والمركزية الإثنية والعصبيات، التي تبدّد الأنا وتهدر كرامتها أو كرامته الإنسانية. جسدك هو أنت، وحياتك هي أنت، بكسر الكاف وفتحها، فماذا يمكن أن تكون الحياة سوى حياة الجسد، وماذا يمكن أن يكون الموت سوى موته؟ للجسد هنا معنى «الكليّة» التي نصف بها الفرد، ومعنى «شكل الحياة الإنسانية». وليس الفكر أو الروح أو العقل والعاطفة والذاكرة والخيال سوى وجوه مختلفة لهذا الشكل ذاته. ولا مفرّ من حقيقة أن الشكل هو شكل لمضمون، وأن الكليَّة العينية هي وحدة الشكل والمضمون الجدلية.

الهوية كينونة مؤنثة ومذكرة ناتجة وصائرة، تنتج ذاتها في بيئتها ومحيطها، وتختار حياتها ومصيرها، وتحدّد غاياتها بإرادتها الحرة. فعندما نتوقّف عن النظر إلى الجسد على أنه معرض للقوة أو للفتنة، وشيء موجود من أجل الآخرين، من أجل الرجل أو المرأة، أو من أجل المرآة (ولا فرق)، وعن كونه شيئاً يُعدُّ لكي يُنظَر إليه، أو يجب إعداده لأن يكون منظوراً إليه (وفق شروط الموضة ومعايير الجمال)، فإنه ينقلب من جسد من أجل الآخرين إلى جسد من أجل الذات، ومن جسد سلبي متأثّر منفعل إلى جسد فاعل ومؤثّر، بحسب بيير بورديو[1].

فإذا كانت المرأة السورية، أو المرأة في البلدان التي تُعاني أوضاعاً كالأوضاع التي عاشتها سورية، منذ أواسط القرن الماضي، إذا كانت تريد أن تقدّم نفسها اليوم وتعرِّفها على أنها كينونة إنسانية حرّة ومستقلة، فليس عليها أن تفترض أن حرية الرجل واستقلاله من الأمور الناجزة؛ لأن النظام الاجتماعي لا يزال قائماً على علاقات القوّة ومبدأ الغلبة. آية ذلك خضوع

= الفرد في كل مكان من العالم، وذلك بالمعنى الواسع الذي نعطيه للجسد. ومن المفيد هنا التفريق بين معنى الجسد ومعنى البدن.

(1) بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، مراجعة ماهر تريمش، المنظّمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م، ص105.

الأدنى للأعلى في البنية التراتبية للنظام البطركي المحدث، والدولة السلطانية المحدثة، أو في ما سنسميه المجتمع الحكومي والتحكّمي. فالرجال، في واقع الأمر، رعايا، بكلّ ما تنطوي عليه الرعوية من معاني التبعية والخضوع والعجز والتواكل والامتثال. هذا لا ينفي محاولات الخروج الفردية والجماعية على العلاقات الرعوية، ولا يغض من شأنها؛ بل يرى فيها علامة على مستقبل ممكن وواجب. فقد وجدنا علاقة ارتباط قوية بين المواطنة الحديثة وبين الكينونة الإنسانية المستقلة؛ ورأينا أن استقلال الشخصية شرط لازم من شروط المواطنة المتساوية[1].

لقد تبيَّن لجون ستيوارت مل (1806-1873م)، وهو من أبرز فلاسفة الحرية في القرن التاسع عشر، أنّ دفاعه عن الحرية الفردية لا يكتمل إلا بكشف النقاب عن «استعباد النساء»، وتعرية جذوره العميقة في مبدأ القوة والغلبة. فلا يختلف، في هذه الحال، استعباد النساء عن استعباد الرجال والاتجار بهم؛ فقد رأى مل أن «نظام اللامساواة، الذي يجعل المرأة خاضعة للرجل، (لم يكن) نتيجة للتفكير أو التروّي أو بعد النظر، أو نتيجة لأية أفكار جماعية عمّا هو صالح للمجتمع، أو يعمل لخير البشرية؛ بل إنه انبثق، ببساطة، من واقعة أنه منذ الخيوط الأولى لفجر المجتمع البشري كلّ امرأة تجد نفسها في حالة عبودية لرجل ما (تبعاً للقيمة التي يضفيها عليها الرجل مصحوبة بدعوى ضعف قوّتها البدنية)، وأن القوانين السياسية تبدأ باستمرار بالاعتراف بالعلاقات التي تجدها قائمة بالفعل بين الأفراد والجماعات، فهي تحيل الواقع المادي على «حقٍّ مشروع»، وتضفي عليه تصديقاً من المجتمع (وهكذا الشرائع الدينية)[2]. الأعراف والقوانين والشرائع تهدف أساساً إلى إحلال الوسائل العامة، التي تؤكّد هذه الحقوق وتحميها، محلّ صراع القوى

(1) الجباعي، جاد الكريم، من الرعوية إلى المواطنة، دار أطلس، دمشق/بيروت، 2014م.

(2) الإضافة من عندنا، وقد تصرّفنا في صوغ الفكرة.

المادية، الذي لا يخضع لتنظيم أو قانون. هكذا يصبح الذين أُرغموا على الطاعة (النساء والعبيد) ملزمين بها عن طريق القانون[1] (أو العرف أو الشريعة). فالأعراف والقوانين والشرائع، في هذه الحال وغيرها، هي تنظيم علاقات القوة، وإضفاء طابع الشرعية والقدسية عليها. ومن البدهي أن ينطوي نير العبودية في النظام السلطاني القديم والجديد على امتهان الرعايا جميعاً، بمن في ذلك الوجهاء والأعيان والخاصّة وخاصّة الخاصّة؛ إذ السلطان إله في صورة بشرية، أو بشر ذو سلطة إلهية، لا تعلوها أي سلطة أخرى[2].

إذعان الرجال وخنوعهم وامتثالهم للاستبداد وتعلّقهم به[3] وقائع لم تستوقف الحركة النسوية في بلادنا لتبني استراتيجيتها على معطيات الواقع وإمكانات تجاوزه، لا على خطاب تحرّري، أو مساواتي، لم تساهم في إنتاجه. فلا يفيد المرأة في شيء أن تكون «مساوية للرجل»؛ بل يتعيّن عليها أن تنتشل نفسها وتنتشله من وهدة التبعية والذلّ. «على المرأة أن ترفض الاستماع إلى أولئك الذين ينادون بإلغاء ما تختلف به عن الرجل، فمثل هذا الإلغاء متعذّر من جهة، وهذه الفروق من جهة أخرى، مزية للمرأة، وثروة للعالم في الوقت نفسه. إن عليها، على العكس من ذلك، أن تجعل هذه الفروق الأساسية أصيلة وتعمّقها، وأن ترجع إلى أصل أنوثتها التي تتصف بأنها قوّة وذكاء عميق وحكمة ورحمة»[4].

هل نفكّر في تغيير الحامل الاجتماعي للتقدّم، ونقل رايته من الرجال إلى النساء بعد أن أخفق الفحول في تحقيق أي خطوة ذات شأن في هذا السبيل،

---

(1) ستيوارت مل، جون، استعباد النساء، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988م، ص39-40.

(2) راجع في ذلك: عبد اللطيف، كمال، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، بيروت، 1999م، ص145 وما بعدها.

(3) نشير إلى الظاهرة الجماهيرية وعبادة الفرد اللتين سادتا في سورية على مدى عقود.

(4) داكو، بيير، المرأة: بحث في سيكولوجية الأعماق، ترجمة وجيه أسعد، مؤسسة الرسالة، ط3، 1991م، ص26.

كما يمكن أن يتراءى للقارئة والقارئ؟ لا، بطبيعة الحال. نحن ندعو إلى تعاضد المهمّشات اللاتي يرفضن تهميشهنّ وتهميش غيرهنّ، ويرفضن التهميش، والمهمشين الذين يرفضون تهميشهم وتهميش غيرهم، ويرفضون التهميش، من المبدأ والمنطلق، وتعاضد المضطهدات اللاتي يرفضن اضطهادهنّ واضطهاد غيرهنّ، ويرفضن الاضطهاد، والمضطهدين الذين يرفضون اضطهادهم واضطهاد غيرهم، من المبدأ والمنطلق، وتوحيد جهود النساء والرجال في الكفاح من أجل الحرية والاستقلال والكرامة الإنسانية.

ولكن يخطر في بالنا أن المرأة يمكن أن تأخذ زمام المبادرة، وإذا ما فعلت ذلك فستتغيّر أشياء كثيرة نحو الأفضل. لعلّنا في أمسّ الحاجة إلى حركة نقدية يشارك فيها نساء ورجال على قدم المساواة، وحركات اجتماعية يشارك فيها نساء ورجال على قدم المساواة، وفق علاقات أفقية قائمة على الندية والتكافؤ، وتقوم على مبدأ النفي الخلاق، على اعتبار أن النفي لا يكون واقعياً، ولا يتعلق بفاعلية الذات وانفعاليتها، إلا إذا كان نفياً أو سلباً أو تفكيكاً أو هدماً لإيجاب قائم أو وضع قائم. من المحزن وجدانياً، ومن غير العقلاني فكرياً وأخلاقياً، أن نصدّق أن السلبية أو الانفعالية التي تعدُّ من خصائص الأنوثة، في الرجل والمرأة على السواء، صفة للمرأة فحسب، أو صفة مقصورة على النساء.

الميزة الأساسية للأزمنة الحديثة، والمجتمعات المدنية الحديثة، أنّ الكائنات البشرية لم تعد تولد في أوضاع محدّدة سلفاً على نحو ما كانت عليه في العصور القديمة والوسطى (امتيازات الولادة)؛ بل تولد مزودة بالقدرة على استعمال ملكاتها، وإنتاج الشروط اللازمة لتحقيق الغايات التي تصبو إليها أكثر من غيرها. فلم تعد شروط الولادة العشوائية تعيِّن حقوق الفرد، وتحدّد موقعه في المجتمع تحديداً نهائياً. لم يعد لازماً أن يظلّ ابن الفلاح فلاحاً، وأن يصير ابن الحداد حداداً، وأن يظل الفقير فقيراً والغني غنياً، وأن يظل الجاهل جاهلاً، والمريض مهملاً حتى يوافيه الأجل، ولا أن يجترّ

الأبناء والأحفاد ثقافة الآباء والأجداد ويتشبّثوا بقيمهم، ولم يعد التراتب البطركي الهيرارشي أمراً مقبولاً، إضافةً إلى ما يقتضيه من تبعية وطاعة وامتثال.

لعلّ مهمّة تفكيك النظام البطركي وكسر حلقة التبعية والاستبداد ستقع على عاتق المهمّشين والمنبوذين بوجه عام، والنساء بوجه خاص، والشابات والشباب بوجه أخص. فإذا كانت أوضاعنا حبلى بإمكانات التغيير، بعد أن انتزع الأفراد حق الكلام من أربابه، فليس أولى من النساء بتدبّر شؤون الحَبَل والولادة والاحتفاء بالحياة، لما خصتهنّ به الطبيعة من هبات. ولعلّ **الخطوة العملية الأولى في تفكيك النظام البطركي هي كسر احتكار السلطة في جميع مستوياتها.** ولعلّ كسر احتكار المعرفة، واستقلالها عن اللاهوت، مقدّمتان ضروريتان لكسر احتكار السلطة، وكذلك كسر احتكار القراءة والكتابة وإنتاج المعاني والقيم المادية والأخلاقية والجمالية.

لم يعد مستساغاً أن مجرّد تشكّل الجنين أنثى في رحم الأم يحدد وضعية المولودة في المجتمع طول حياتها، ويعيّن لها حدوداً لا يجوز أن تتخطاها، ويكبّلها بقيود لا تنفكّ منها، وكذلك الذكر. قال ستيوارت مل، في القرن التاسع عشر: «إن خضوع النساء، من الناحية الاجتماعية، يمثل واقعة معزولة (في) الأنظمة الاجتماعية الحديثة، كما يعدُّ حالة فريدة تعدُّ خرقاً للقانون الأساسي (= المساواة وتكافؤ الفرص)، وهي الأثر الوحيد الباقي من عالم قديم في الفكر والعمل، تفجرت جوانبه من كل ناحية إلا ناحية واحدة ذات أهمية قصوى وشاملة هي حقوق المرأة»[1]. فماذا نقول نحن في القرن الحادي والعشرين؛ إذ لا تزال المرأة عبدة العبد ومستغَلّة المستغَل، ولا تزال السلطة الاجتماعية والسياسية قائمة على تسلسل الولاءات والامتيازات، والحياة الاجتماعية والسياسية قائمة على مبدأ الولاء والبراء، أو ثنوية القريب

(1) ستيوارت مل، مرجع سابق، ص60.

والغريب، و«ما غريب إلا الشيطان»؟ كيف يمكن أن تتحقق مساواة في الحقوق والواجبات في مجتمع لا يزال يقرن الحق بالقوة؟ المساواة ممكنة، ولكنها رهينة لشروط إمكانها، وتتوقف على البيئة الاجتماعية-الاقتصادية والثقافية والسياسية والأخلاقية، لا على مجرّد نصوص دستورية أو قانونية.

ما من شك في أن اضطهاد النساء وتهميشهنّ ظاهرة عالمية تتفاوت حدّتها من مجتمع إلى آخر؛ ولكن هذا لا يعفي الحركة النسوية، في سورية أو في غيرها، من إنتاج رؤيتها الخاصة، وبناء استراتيجيتها الخاصة، انطلاقاً من الوضع القائم وممكناته، وإلا يمكن أن تنجرَّ إلى شكل جديد من أشكال تنميط المرأة وفق أنموذج عالمي أو معولم (هو أنموذج وهمي على كل حال)، وتبديد قضاياها الخاصة، هنا والآن، في ما يُسمّى «القضية العامة»، على نحو ما فعلت «الحركة الشيوعية العالمية» بإيديولوجيتها الخلاصية، أو «حركة التحرر الوطني» بإيديولوجيتها التلفيقية وحتمياتها الوهمية، على سبيل المثال لا الحصر. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن تنكفئ الحركة النسوية على ذاتها، وتحبس نفسها في شرنقة وطنية وهمية؛ بل يعني أن تعي هذه الحركة أن العام لا يتعيّن إلا في الخاص والفردي أولاً، وأن القيم الإنسانية العامّة هي أساس القيم الوطنية الخاصّة، وإلا فلا وطنية ولا من يحزنون. الوطنية التي لا تتأسّس على قيم إنسانية عامة هي شكل من أشكال العنصرية، التي لا تزال البشرية تعاني من آثارها.

الإشكالية الرئيسة في سورية هي إشكالية الانتقال من الرعوية إلى المواطنة. فلا معنى للمساواة فيها، حتى اليوم، سوى المساواة في التبعية والخضوع، وهذا، من المؤكّد، ما لا تريده المرأة السورية. **المواطنة عتبة مدنية أو حضارية مادية وثقافية وأخلاقية لا بد من بلوغها والانطلاق منها.**

ليست النساء وحدهنّ من يقعن في فخ المساواة القانونية الصورية، أو النصوصية، الموضوعة في الأدراج، أو على الرفوف العليا للمكتبات، في مجتمع بطركي محدث ودولة سلطانية محدثة؛ بل الرجال أيضاً، وإلا فكيف

نفسّر خنوع الرجال للاستبداد وولعهم به؟ كيف نفسر تبعية الأصغر للأكبر والأدنى للأعلى والمحكوم للحاكم، وكيف نفسر عبادتهم لمستبدٍّ واحدٍ منهم؟ لا يكفي أن نقول: جميع الرجال مستبدّون صغار وكبار جرّاء تماهي المستبدّ الصغير بمستبدّ أكبر فأكبر حتى قمة الهرم؛ فهذا نصف الحقيقة. نصفها الآخر أن قلة من الرجال يستبدّون بالكثرة الكاثرة منهم على نحو ما يستبدّ الذكور بالإناث والرجال بالنساء؛ لذلك تجدنا إزاء ذكورة هشّة، ورجولة جوفاء، وإنسانية مبتورة. **التبعية والرجولة الأصيلة لا تجتمعان معاً، وكذلك التبعية والأنوثة الأصيلة.**

الوجه الآخر لاضطهاد النساء هو تبعية الرجال ومأزقهم الوجودي والأخلاقي، وهذا الأخير ناتج من الحصر الذي يعانون منه؛ بين الهوية الذكورية المعززة اجتماعياً وثقافياً في صيغتي الرجولة والفحولة، وبين واقع الاستتباع والاستعباد. ومع ذلك، إن التوقعات الجماعية من الذكور والإناث، بما فيها توقعات النساء أنفسهنّ، لا تزال متأصلة في البيئة الاجتماعية والثقافية في صيغة تناقض بين فضاء ذكوري (عام) وفضاءات أنثوية خاصة، أو حريم، ما يستوجب فحص مفهوم العمومية، ونقد ما يسمّى الفضاء العام والحقل العام والسلطة العامة... التي تستبعد النساء وتقصيهنّ، أو تحتبسهنّ فيُحتبسن أو يحبسن أنفسهنّ في فضاءات خاصّة، سواء في البيوت أم في ميادين العمل.

«الدولة» في بلادنا ليست فضاءً عاماً، حتى يومنا، للسبب المبيّن أعلاه أوّلاً؛ أي لأنها دولة «رجال جوف» بتعبير الشاعر الإنجليزي ت. س. إليوت، أو رجال مبتورين بتعبيرنا، **رجال بلا رجولة؛ لأنهم بلا أنوثة**؛ ولأن المجتمع ليس فضاءً من الحرية ثانياً. هذا التلازم بين الحرية والعمومية غائب عن فكرنا السياسي، فضلاً عن ضمور فكرة العمومية ذاتها. لا تدرك العمومية عندنا حتى هذه الساعة إلا على أنها نظام صارم يبتلع الأفراد، وينفي سائر الخصوصيات. **العمومية من دون الحرية عماء**، والحرية هنا حرية الأفراد

جميعاً. هذا العماء نستطيع أن نتلمّس أشكاله في جميع تفاصيل حياتنا، في نطاق العائلة الممتدة والعشيرة والطائفة المذهبية والجماعة الإثنية (والحزب العقائدي). **لا تكون الدولة فضاءً عاماً إذا لم يكن المجتمع فضاءً من الحرية**؛ لذلك نضع كلمة الدولة دوماً بين حاصرتين؛ لأنها تفتقر إلى العمومية، أو لأنها فضاء (خاص) برجال، ببعض الرجال لا بجميع الرجال، بحكم آليات الجذب والنبذ في جميع مؤسساتها. إن تربُّع (الخاص) على عرش (العام) هو أساس الاستبداد. فهل بوسع النساء بوجه عام، والمؤطرات في تنظيمات نسوية بوجه خاص، أن يفكّرنَ في المساواة المدنية والسياسية، وفي الحرية والتمكّن، ويكنَّ جادات في ذلك، إذا لم يأخذنَ هذه الواقعة في حسبانهنّ، ويجعلنها في صلب استراتيجيتهنّ هدفاً مركزياً لا يفصل نضالهنّ عن نضال الرجال؟

ثمّة فروق نوعية بين الذكورة البيولوجية والرجولة النفسية/ الذهنية والثقافية، وكذلك بين الأنوثة البيولوجية والأنوثة النفسية/ الذهنية والثقافية. البيولوجيا وحدها لا تقرر شيئاً في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية؛ بل قد يكون العكس هو الصحيح. التطور المُحرز في غير مكان، والممكن في كل مكان، شاهد على ذلك. الرجولة الرمزية بنية علائقية قائمة على الخشية أو الخوف؛ خشية الرجل من إقصاء نظرائه له إلى فئة الإناث الضعيفات والقاصرات، وخوف من المرأة في الوقت نفسه. هذه الرجولة الهشّة هي الوجه الآخر للأنوثة المحتبسة، أو المحتجزة، المذلَّة والمهانة، بما هي الأساس المطموس للذات الذكورية والهوية الذكورية. مرحباً بالمساواة!

المساواة في أوضاعنا، حتى عام (2011م)، لم تكن سوى مساواة في الرعوية (نسبة إلى الرعية). والحرب لا تنتج مساواة؛ لأنها نكوص إلى الهمجية، واحتباس طوعي في العصبيات الإثنية والمذهبية، وهدر شامل للحياة الإنسانية. و«الغالب» فيها لن يكون معنياً بشيء سوى تثبيت نتائجها،

وإعادة تنسيق بنى المجتمع وفق هذه النتائج. المواطنة والديمقراطية وحرية الفرد وحقوق الإنسان لا تولد من الحرب. لعلّ سورية محتاجة، أكثر من أي وقت مضى، إلى روحها الأنثوية النزّاعة إلى الألفة والسلم والحرية والاستقلال والاحتفاء بالحياة.

يُقال: إن «الحروب قاطرات التاريخ»؛ هذه كذبة ذكورية كبيرة، فيها من التضليل بقدر ما فيها من الضلال، كذبة نابعة من مبدأ القوة والغلبة و«حق الأقوى». **العالم**[1] **لم تصنعه الحروب**؛ بل صنعته المعرفة والعمل والحب والخلق والإبداع، بما هي تجليات للحرية في كل مجال من مجالات الحياة الإنسانية. كل صناعة حربية مسخ لصناعة مدنية، وكل خبرة علمية تستثمر للحرب مسخ للمعرفة والعلم، بخلاف ما يظنه منظرو الحروب وفرسانها.

على المستوى الوضعي والظرفي، الصناعات الحربية تنعش اقتصادات الدول المتقدّمة، ولكنها لا تفعل ذلك إلا بإثارة الحروب وصناعة الموت، وتدمير الحياة الإنسانية، وتدمير البيئة والعمران، فهل هذه رسالة الاقتصاد ورسالة التقدّم؟! صناعة الأسلحة هي الأثر المتبقي من العهود البدائية والهمجية وافتراس الإنسان للإنسان: «اقتل لكي تعيش»؛ لذلك كانت العبودية مرحلة متقدّمة على قتل الأسرى والسبايا، ونقلة تاريخية لوضع الحرية في مقابل العبودية، أو التبعية؛ أي لتعيين الحرية بالسلب، وانطلاق جدلية السيّد والعبد، حيث غدت سيادة السيد هي ذاتها عبودية العبد، سيادة مشروطة بالعبودية ومؤسّسة عليها. **ستظلّ السيادة ملوّثة بالعبودية والتبعية، ومناهضة للحرية، بما في ذلك ما يُسمّى السيادة الوطنية في الخطاب السياسي، ما لم تتأسس على حرية الفرد وحقوق الإنسان واستقلال الضمير.**

---

(1) فكرة العالم تتجاوز فكرة الكون الطبيعي؛ بل إن الكون الطبيعي يتجاوز نفسه بها؛ لأن العالم من خلق الإنسان الذي يغيّر أشكال الطبيعة، ويؤنسنها. عالم الأفراد هو المجتمع والدولة، ومجتمع الدول والأمم كون من العلاقات والعلامات والرموز والمعاني والقيم.

الفكر السياسي الحديث نقل معنى السيادة من سيادة الشخص الطبيعي والأشخاص الطبيعيين إلى سيادة الشخص الاعتباري (الدولة)، وسيادة الشعب، وسيادة القانون، ولكنه لم يتخلص من العصبية الوطنية أو القومية، وهي الأثر المتبقي من المركزية الإثنية ومركزية الإنسان في الكون، ومعادلها الميتافيزيقي: مركزية الله في الكون، الأثر الذي يؤسّس مركزية السلطة الذكورية.

لذلك، حريٌّ بالحركة النسوية أو الأنثوية، غير المقصورة على النساء، أن تناهض جميع أشكال الحرب والنزاع، وجميع أشكال التبعية، وجميع أشكال المركزية، وتؤسّس لعلاقات سلمية أفقية وشبكية بين ندّات وأنداد متكافئات ومتكافئين. قد يستهجن القرّاء أن نتحدث عن حركة أنثوية أو نسوية غير مقصورة على النساء، ويعدّون ذلك إهانةً لرجولتهم، وحطاً من كرامتهم. ونحن لا نذهب إلى ذلك، ولا نريد استفزازهم والغمز من فحولتهم؛ بل نريد إيقاظ الأنوثة النائمة في كلٍّ منهم، لعلّ بعضهم يكتشف فضيحته بأن ثمة أنثى نائمة بين جنبيه، لا إلى جانبه فحسب. أحد عيوب الحركات النسوية أنها مقصورة على نساء، ويميل بعضها إلى التطرّف وإعادة إنتاج الانشقاق الجنسي، والمركزية، من وجهة نظر نسوية أو أنثوية، فيها غير قليل من التعسّف. وأبرز عيوب الأحزاب السياسية أنها مقصورة على رجال ونساء مسترجلات أو تابعات؛ لأن السياسة لا تزال مجالاً ذكورياً بحصر المعنى[1].

كرمى لعيون الفحول، الذين تعيبهم الأنوثة، يمكن أن نتحدث عن حركة وحركات اجتماعية مدنية ومتمدّنة، بجميع معاني التمدن، حركات نقدية فكراً وممارسةً، يتعادل لديها الاهتمام الأنثوي والاهتمام الذكوري ويتكافأان، وينجدلان معاً في اهتمام إنساني يحتفي بالتعدّد والاختلاف. فثمّة ممارسة

(1) قدمنا كشفاً تفصيلياً عن مشاركة المرأة في الحياة السياسية في سورية. انظر/ي: الجباعي، جاد الكريم، مشاركة المرأة في الحياة السياسية في سوريا، في: «مشاركة المرأة في الحياة السياسية»، المعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس.

نقدية وأشكال شتى من السلوك النقدي لا تقلُّ أهميةً وتأثيراً في الحياة الاجتماعية عن الممارسة الفكرية؛ بل هي التي تترجم الممارسة الفكرية والأدبية والفنية والمعرفة الشخصية المستقلة والمعرفة العلمية والوعي النقدي إلى أحداث اجتماعية وعمليات ديناميكية في الواقع؛ إن مثل هذه الحركات ضرورة ملحة لتأسيس حياة اجتماعية سياسية لا تنتج مسوخاً.

قضية المرأة، في خطوطها العامة، هي قضية حريتها واستقلالها، وتمكُّنها، لا تمكينها، من تحقيق ذاتها والتعبير عنها، والسيطرة على مقدراتها ومصيرها، في حياتها الخاصة والعامّة أو النوعية. وما زلت أعتقد أن هذه القضية ذاتها هي قضية الرجل في بلادنا من وجهين: أولهما أن حرية المرأة واستقلالها شرط حريته واستقلاله، والثاني أن الأنوثة الأصيلة أساس الرجولة الأصيلة. السؤال الحارق: الرجل السوري، في حياته الخاصّة والعامّة أو النوعيّة، أهو مثال جيد أو مناسب لكي تتطلّع المرأة السورية إلى أن تكون مساويةً له، أم الصورة النمطية للرجل في الثقافة التقليدية هي الأنموذج والمثال؟ أدعو القارئة والقارئ إلى التفكير في مغزى ما يُسمّى «الحياة العامّة» أو النوعية أو الفضاء العام.

فإذا كانت الحياة العامة هي «الحياة النوعية»[1] للرجل والمرأة على السواء، فماذا يمكن أن نقول عن الطابع القطيعي (الجماهيري) للحياة العامة؟ أو، بعبارة أقلّ استفزازاً، ماذا يمكن أن نقول عن البنى العصبية، الإثنية والعشائرية أو العائلية، والمذهبية، التي تقتسم الفضاء العام، وتتنكر لإنسانية أفرادها، وتهدر كرامتهم، مثلما تتنكر لإنسانية الأخريات والآخرين المختلفات والمختلفين؟ هذا لا يعني أن ثمّة عيباً في الأفراد نساءً ورجالاً؛ بل العيب في النظام الاجتماعي السياسي والثقافة التي أسّسته وتُساهم في

(1) نستعير هذا المفهوم المهم من كارل ماركس، «في المسألة اليهودية»، ترجمة إلياس مرقص، دار الطليعة، بيروت. إذ يفرّق ماركس بين الحياة الفردية الخاصّة وبين الحياة العامّة، على اعتبارها الحياة النوعية للإنسان.

إعادة إنتاجه. أجل، ثمّة عيب في ثقافة الأفراد، وعيب في وعيهم لذواتهم وعالمهم؛ ثمّة شقاء في الوعي، وشقاء في الواقع. نتحدّث عن ملايين الرجال والنساء، لا عن أنموذج الرجل (العصري) وأنموذج المرأة (العصرية)، ولا عن نخبة مثقفة ومتمدّنة تتحسّس شقاء الوعي وشقاء الواقع إلى هذا الحدّ أو ذاك.

المناقشات الآتية مغامرة في الاتجاه النقدي الذي ألمحنا إليه، فيها من الاختبار والتجريب ومساءلة الفرضيات أكثر من ادعاء اليقين. لعلّها رحلة بلا خريطة تحاول أن تعيّن إحداثيات لرسم خريطة أو خرائط؛ من أبرز هذه الإحداثيات:

1- الحقُّ والخير والجمال والحرية والمساواة والعدالة والكرامة... قيم إنسانية عليا تسمو على الأوضاع الاجتماعية والسياسية وخلفياتها الثقافية الموروثة، منظوراً إليها في ظرفيتها وراهنيتها وتعارضاتها الملازمة، وإن كانت القيم لا تُختبَر إلا في نارها، ولا تتحقّق إلا بمقاومتها والعمل على تغييرها. ولكن وصف هذه القيم بأنها قيم إنسانية لا يكفي ولا يجدي، إذا لم نُعِد تعريف الإنسان بأنه الفرد المعيّنة والمعيّن: فلانة أو فلان، وإعادة تعريف القيم بدلالتها ودلالته. فإذا لم تنعكس هذه القيم على حياة الأفراد، بلا استثناء، تظلّ عبارات فارغة وشعارات جوفاء وبراقع صفيقة لعيوب فاضحة.

2- الغاية التي ينشدها الفرد[1]؛ أيّ فرد على الإطلاق، هي تحقيق ذاته بصفته خالقاً ومبدعاً، تتجلى قدرته على الخلق والإبداع في المعرفة والعمل والفاعلية والحب، وإنتاج قيم جديدة، ومعانٍ جديدة وأفكار مستقلة، تتوقف كلّها على حريته ومدى شعوره بالمسؤولية. هذه القدرة هي ما تقيّدها الأوضاع الاجتماعية والضرورات الطبيعية، ولكنها لا تقوى على خنقها.

---

(1) أينما وردت كلمة الفرد في هذه المناقشات تعني الأنثى والذكر؛ لأن كلمة فرد لا تؤنّث، وكذلك الشخص.

3- قد لا يمكننا فهم قضية المرأة خارج نطاق علاقات القوة، التي تتحدّد بموجبها المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية، وتقوم عليها المؤسسات، وتُصنّف وفقها المراتب والدرجات، وتتحدّد مواقع الأفراد والجماعات والطبقات أو الفئات الاجتماعية، والأمم والشعوب والأقاليم والأعراق، على نحو يقنّع الخطابات الموضوعية والعلمية، ويُوحي بأنه «هكذا هي الأمور»، كما عبّر هيغل عندما رأى جبال الألب؛ فتغدو الخطابات جبالاً تخفي تحتها، أو خلفها، استراتيجيات القوة وآليات الهيمنة، فتقنع كل نفس بما وُجدت من أجله، وسُخِّرت له. فلا بدّ من إعادة تعريف القوة، ونبذ ما يُسمّى «قوة الشوكة»، وما تنطوي عليه من عنف مادي، أو رمزي، يسمّم العلاقات الاجتماعية، واستبدال قوّة الفكر والثقافة بفكر القوّة وثقافتها، وسلطة المعرفة بمعرفة السلطة، وقوّة الأخلاق الإنسانية بأخلاق القوّة، أو أخلاق السادة والسيادة، التي هي ذاتها أخلاق العبيد والعبودية أو التبعية[1].

قد لا ينكشف السحر، ولا يتحدّد معنى القوة، إلا إذا علمنا أن القوى الاجتماعية ليست سوى أشكال انتظام القوى الروحية؛ أي المعرفية والثقافية والأخلاقية لأفراد تُراهن السلطات الاجتماعية والسياسية على جهلهنّ أو جهلهم. يتضمن الجهل، هنا، معنى التسليم بحقائق ثابتة، أو بما يُعدُّ بداهات؛ فإن المعرفة التي تستحقُّ اسمها تفترض قطيعة مع اليقينيات والبداهات. فلا يجوز أن نتجاهل واقع أن «توزيع» الثروة المادية كان، ولا يزال، مقترناً بتوزيع الثروة الروحية، بما تتضمّنه من معارف وخبرات ومعانٍ وقيم، ومقترناً، في الوقت ذاته، بالاستحواذ على فائض القوة الاجتماعية،

(1) لكي لا يلتبس المعنى على القارئة والقارئ نشير إلى أن المستغنى عنه في الاستبدال هو المجرور بالباء، هذا هو الأصل، أما الشائع فعلى العكس؛ لذلك نعيد صوغ الفكرة وفق الشائع على النحو الآتي: واستبدال فكر القوة وثقافتها بقوة الفكر والثقافة، ومعرفة السلطة بسلطة المعرفة، وأخلاق القوة بقوة الأخلاق... وهذه من مشكلات التعبير بلغة صحيحة.

المادية والرمزية، أو ما سمّيناه «رأس المال الاجتماعي»، بصفته قوّة المعرفة والعمل التي تفيض عن الحد الضروري لإنتاج الحياة الاجتماعية بأبسط أشكالها[1]. المسألة، هنا، مسألة التوزيع، ومسألة من الذي يوزّع، وما المعايير التي يُوزّع على أساسها، وما علاقة الارتباط بين التوزيع والتصنيف.

هذا لا يعني تذويب المسألة الأنثوية، ومن ثم النسوية، في «المسألة العامّة»؛ بل مساءلة «المسألة العامة» ونقدها بما هي مسألة سلطة أو علاقات قوّة ابتداءً، ومسألة السلطة المركزية مآلاً، ومساءلة المركزية، من ألفها إلى يائها، انطلاقاً من فرضية المجالات، أو «نظرية» المنظومات الإيكولوجية المستقلّة، بدءاً من المنظومات الفردية، التي لا يسوغ النظر إليها على أنها معطيات كمية أو إحصائية، أو نماذج للقوّة والضعف والنباهة والخمول والذكاء والبلادة والسلامة والاعتلال والمساوقة والشذوذ؛ ومساءلة المعايير التي يصعب التسليم ببراءتها وحيادها.

نتكلّم على السحر، بالمعنى الحرفي، على أنه قدرة خارقة على تغيير طبائع الأشياء، أو التحكّم في خصائصها، وهو هنا القدرة التي يتوافر عليها من يحكم ويصنّف ويرتّب... فمن ذا الذي يشكُّ، اليوم، في أن المجتمع يتألف من طبقات، وأن الرجال قوّامون على النساء... إلى آخر السلسلة؟ ليست «الهيمنة الرمزية»، بتعبير بورديو، سوى هذا السحر الذي يفرض حقيقة جزئية لجماعة معيّنة (وزمن معيّن) على أنها حقيقة العلاقات الموضوعية بين مختلف الجماعات[2]. تدرك القارئة والقارئ قوّة السحر في شعارات: الوحدة العربية، والقضاء على الاستعمار والإمبريالية والرجعية، وبناء

---

(1) ناقشنا ذلك في كتاب (من الرعوية إلى المواطنة)، دار أطلس، دمشق/بيروت، 2014م. وعلى نحو أكثر تفصيلاً في بحث «رأس المال الاجتماعي»، مقدّم إلى المركز السوري لبحوث السياسات، غير منشور.

(2) بورديو، بيير، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2007م، ص14.

المجتمع الاشتراكي... التي قنَّعت السياسات والممارسات ما دون الوطنية، والتي عُلِّقت عليها قضايا حرية الفرد وحقوق الإنسان والمواطن وحكم القانون وفصل السلطات واستقلال القضاء وتداول السلطة سلماً...

أما الفرضيات، فأولاها أن الفكر والمادة، في عالم الإنسان، لا ينتميان إلى مجالين مستقلّين، (مجال ذاتي ومجال موضوعي)؛ بل إن الفكر نشاط المادة الذاتي، والمادة شكل هذا النشاط. فقد آن لنا أن نعيد التفكير في ما هي المادة وما هو الفكر، ونعيد تعريفهما، في ضوء الكشوف العلمية الأحدث، للخروج من أسر الثنائيات المانوية التي درجنا عليها. وهذا يطرح، بالضرورة، إشكالية الذات والموضوع[1]، التي هي، في أحد وجوهها، إشكالية فصل وقطع أنتجت معرفة قطعية ويقينية، ونصَّبتها معرفةً موضوعيةً. فإن من أهمّ ما يشغل البال في هذه النقاشات **نقد الموضوعية التي يدّعيها الرجال لأنفسهم ويحجبونها عن النساء**، فتغدو المرأة، من هذه الزاوية، كتلة من العواطف والانفعالات، ومن هنا يأتي التعليم القائل بتغليب العقل على العاطفة.

والثانية قال بها أبو حيان التوحيدي، ولم يبنِ عليها أحدٌ بعده حتى الربع الأول من القرن العشرين، ومفادها أن «النفس لطيف الجسد، والجسد كثيف النفس»[2]، أو الروح. ما يعني أن الروح أو الفكر أو العقل نشاط الجسد، أو الطاقة الحيوية للجسد، أو حياته النوعية، بكل ما تشتمل عليه الروح من معرفة وعقل وعاطفة وذاكرة وخيال. وإلا فـ «كيف يمكن للتجارب الواعية (conscious experiences) (كتجربة الألم أو اللذة) أن توجد في عالم مركّب

(1) مرّ في أحد أيام شهر حزيران (2013م)، في شريط الأخبار، على قناة (العربية)، خبرٌ مفاده أن علماء أمريكيين توصّلوا إلى توجيه مروحية بالفكر، من دون أي جهاز تحكّم. مرّ الخبر مرور الكرام، لم تتوقّف عنده القناة نفسها، وهو حدث زلزالي يفرض إعادة التفكير في علاقة الذات بالموضوع.

(2) التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، (د.ت)، ص28.

من جسيمات مادية، وكيف لبعض من هذه الجسيمات المادية، المفروض أنها موجودة في الدماغ، أن تُسبب تجارب شعورية وعقلية؟ إن وحدة المادة والفكر هي الصيغة المرادفة لوحدة العقل والجسد»[1]، أو الروح والجسد؛ بل إن فكرة (الوحدة) قد تكون مضلّلة، وتوحي بالثنائية، كأننا نوحّد شيئين مختلفين، فيصيران متجانسين. لذلك، يمكن تعريف الروح بأنها نشاط الجسد وقوة الحياة، والجسد شكل هذا النشاط، وتعيّن هذه القوة على اعتبار الجسد منظومةً متكاملةً بالغة التعقيد، تعقيدها هو ما يضع استقلالها الوجودي؛ منظومة تندرج في منظومات أوسع فأوسع تؤثر فيها وتتأثر بها على نحو ملموس.

والثالثة أن الفروق بين الذكور والإناث، باستثناء فرق الجنوسة (Sexul difference) الذي يتحدّد عشوائياً، فروق نسبية، أو فروق في المتوسط بين أفراد الجنس البشري نفسه، لا تعيّن جنسين منفصلين، ولا سيّما ما يتعلّق من هذه الفروق بالمعرفة والوعي والحدس والعقل والعاطفة والذاكرة والخيال وسائر الملكات، أو الاستعدادات، وفق الأبحاث والدراسات البيولوجية والنيروبيولوجية الحديثة، والعلوم الإنسانية الحديثة. فللتربية والتعليم والثقافة والبيئة الطبيعية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية أثر مهمٌّ لا يمكن إهماله في هذه الفروق القابلة للمقارنة والقياس.

ولكن الاستثناء، استثناء فرق الجنوسة، لا يؤكّد القاعدة كما هو شائع؛ بل قد ينقضها، أو يهدم جزءاً منها، صغُر هذا الجزء أم كبر. وهذا ما يترك الباب مفتوحاً أمام المعرفة، ويترك باب الحرية مفتوحاً على مصراعيه، لتأويل الوقائع أو تفسيرها. فلا ندّعي صحة المقاربات والأحكام في هذه النقاشات؛ بل نريد لها أن تكون مجرّد أحكام وقضايا ومقاربات تخضع لميزان النقد وأحكام العقل والضمير جملةً وتفصيلاً.

---

(1) سيرل، جون، العقل: مدخل موجز، ترجمة ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 343، أيلول/ سبتمبر 2007م، ص10.

ولكي لا يُفسّر الخطاب على أنه «انتصار للمرأة»، وانحياز كاذب لها، وتعاطف ذكوري مع قضيتها، أو تقرّب منها وتودّد لها، أو مجاراة لموضة أغرت كثيرات وكثيرين لم يتأسّس موقفهن وموقفهم على حرية الفرد واستقلالها أو استقلاله؛ بل وقف عند حدّ المساواة الملغومة، التي لا تتطرّق إلى إعادة بناء قواعد السلطة على أساس التكافؤ في القيم والمعاني... تحاول هذه المناقشة أن تكشف زيف الفحولة، وتعرّي أوهام الرجل عن نفسه، وإذعانه للاستبداد، وقبوله بأن يفعل به المستبد أيّ شيء، فيصير قابلاً لأن يفعل كل شيء، على نحو ما يفعل اليوم من قتل وتدمير واغتصاب وتمثيل بجثث القتلى ورقص على أشلائها.

هذه الصورة المخجلة للفحل السوري، وفحول آخرين في غير مكان، لا تنفصل عن إذعان المرأة لعبوديتها، وقبولها بأن يفعل بها الرجل المستبدّ أيّ شيء، فتصير قابلة لأن تفعل كلّ شيء. تريد هذه المناقشة أن تكون نوعاً من إعادة تفكير في الذكورة والأنوثة، وعلاقة المرأة بالرجل وعلاقة الرجل بها، بمعزل عن الأفكار والتصورات والقيم السائدة. ولا يتأتّى ذلك إلا بفحص تصوّر الرجل لنفسه وتصوّره للمرأة، وتصوّر المرأة لنفسها وتصوّرها للرجل، وكشف الخلفيات التاريخية، الاجتماعية والثقافية، والخلفية الذهنية النفسية لهذه التصوّرات، وكيفية تعديلها، أو تغييرها، أو إعادة بنائها.

في ضوء ما تقدّم تحاول هذه المقاربة أن تنزع الطابع المثالي المجرّد عن الإنسان، والطابع الجوهري المفارق عن الكلّي، وأن تُعيد بناء العلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين الفرد والدولة، انطلاقاً من العلاقة الجدلية نفسها، وقد غدت مركبةً من علاقتين متشارطتين في الوجود، لا تنفكُّ إحداهما عن الأخرى، ولا تقوم إحداهما بغير الأخرى؛ علاقة بين الذات والموضوع، وعلاقة بين الفرد والنوع تنطوي على جدل الأنوثة والذكورة؛ فتحدّد الذات تحديداً دقيقاً على أنها ذات الفرد بصفتها الفردية: فلانة أو فلان، وبصفتها النوعية؛ إذ الفرد هي أو هو النوع متعيِّناً، فتنتج من العلاقة الجدلية الأولى؛

أي علاقة الذات بالموضوع، في كلّ مرّة نتائج جديدة، ويفصح الديالكتيك عن غنى الحياة الإنسانية وثرائها وتنوّعها.

وستختبر إمكانات تغير المعاني والقيم بتغيُّر المتكلّم أو الفاعل (actor) انطلاقاً من مساءلة اللغة والفكر، من واقع الاختلاف والتفاوت اللذين لا سبيل إلى حذفهما، فقد يتبيَّن أثر الموقع (Position) والمنظور (perspective) في هذا التغيُّر، مثلما يتبيّن أثر الأنوثة والذكورة. نظرياً يتغيّر شكل الفعل بتغيّر الفاعل، فهل يتغيّر مضمونه مثلما تتغير النتائج بتغير المقدّمات، أو تغير المُخرَجات بتغير المُدخَلات؟ هذا ممكن نظرياً؛ أمّا على الصعيد الإمبريقي، فتحتاج المسألة إلى أكثر من افتراضات نظرية ومحاكمات منطقية، يختلف الحكم في كلٍّ منها باختلاف المقدّمات والمعايير. فقد يختلف الأمر كثيراً حين نحدّد الذات العارفة والفاعلة، أو المنفعلة، بأنها فلانة أو فلان، في ظروف معينة، وشروط معطاة، في مكان وزمان معيّنين.

لقد عكفتُ في السنتين الماضيتين على موضوعي الدولة الوطنية الحديثة والمواطنة، فأصدرتُ الأول في كُتيّب حمل عنوان (**في الدولة الوطنية: نقد الكتابة على جلود البشر**)، والثاني يحمل عنوان (**من الرعوية إلى المواطنة**) صدر متأخراً عام (2014م). وهما في الخط الذي التزمته منذ الخمس الأخيرة من القرن العشرين، ولكنّني كتبتهما على إيقاع الثورة السورية الفريدة في دلالاتها السلمية، والفريدة في تكالب القوى المحلّية والإقليمية والدولية عليها لحرفها عن مسارها، وإفراغها من محتواها. وهما، إلى جانب عدة مقالات وأبحاث ومشاركات نظرية أخرى، كلّ ما استطعت تقديمه لشابات سورية وشبابها بلا استثناء. وكلّما فرغت من أحدها ينتابني شعور بنقصه، وحاجته إلى المتابعة والاستكمال، واستدراك ما يمكن استدراكه، لا إلى الكمال. هذه النقاشات، التي تندرج في مسعى المتابعة والاستكمال والمراجعة والنقد، سأهديها إلى شابات سورية وشبابها جميعاً مرّة ثالثة.

جاد الكريم الجباعي
دمشق، **22/ 4/ 2013م**

الباب الأول

مساءلة المفاهيم

الفرق والاختلاف:

حتى وقت قريب، كان يسود في أوساط الفلاسفة والعلماء اعتقاد مفاده أن **الفروق** بين النساء والرجال في الأدوار الاجتماعية، وممارسة السلطة، والمكانة المهنية، ترجع إلى عوامل بيولوجية وراثية، ونيروبيولوجية وتكوينية، منها تأثير هرموني الأندروجين والإستروجين في تطور أجزاء من الدماغ تظهر فروقاً جنسية وفروقاً في السلوك والقدرات الإدراكية. أدى هذا الاعتقاد، كغيره من الاعتقادات المنسوبة إلى العلم، على خلفية المعتقدات الدينية والأفكار السائدة، أدى إلى اعتقاد آخر مفاده أن الفروق الجنسية فروق نوعية مطلقة، لا فروق في الدرجة؛ لذلك لا تزال عبارة «**الفروق بين الجنسين**» شائعة، وتوحي بأن الذكور جنس والإناث جنس آخر. ولا تزال عبارة «**الجنس الآخر**» تُسيطر على الأذهان لدى الحديث عن هذه الفروق. تجدر الإشارة هنا إلى أن ثمّة علاقة ضرورية بين نتائج أي بحث (علمي) وبين فرضياته ومسلّماته ومصادراته؛ لذلك أشرنا إلى أثر العقائد والأفكار المسبقة والمعرفة النمطية في ما يُسمّى نتائج علمية.

هل الإناث جنس آخر؟ وهل ثمّة في الواقع أنواع وأجناس وأصناف ورتب وصفوف وفصائل، أو هذه كلّها مقولات «كليّة»، ونماذج صورية من عمل الذهن أو العقل، الذي لا يعمل إلا بالكليات، ولا يمكنه إلا أن يقوم بعمليات نمذجة وتنويع وتجنيس وتصنيف لمقاربة الواقع العياني، الأفرادي، والإمكاني أو الاحتمالي، والمتغير على الدوام، للتغلّب على واقع الكثرة

والاختلاف ومحاولة تنظيمه؟ ثم أليست هذه العمليات نفسها عمليات تنميط واختزال لصفات الأفراد وخصائصهم ممهورة بختم العلم والمعرفة الموضوعية؟ وما سرُّ جنسنة العلوم التي تُعنى بالكائن البشري، في حين لا نقع على مثل هذه الجنسنة في علوم الحيوان والنبات، مع أن وظيفة التكاثر و«حفظ النوع»، أو حفظ الحياة، هي نفسها في جميع الأحوال؟ لا بدّ، هنا، من البحث عن القاع الإبستمولوجي الذي يكشف عن نزوع ما إلى الكلية والشمول والتجريد والتعميم، والجمع والتوحيد، ومحاولة القبض على الكلي والمطلق واللانهائي، الثابت والدائم، الذي لا يعبأ باختلاف الأفراد وتغير أحوالهم، فلا يُنظر إليهم إلا على أنهم أعراض ومظاهر لجوهر خالد، مع أن جميع العلوم التجريبية تبدأ بدراسة الأفراد والحالات الخاصة.

على صعيد اللغة، لا يهتم المتكلم أو المتكلمة بواقع أن الفرق، بمعنى ما، نتيجة الاختلاف ومتعلّق به. كلّ اختلاف يضع أو يعيِّن فرقاً، مهما يكن الاختلاف طفيفاً؛ وأن هذا الأخير قد يكون اختلافاً كيفياً أو كمّياً. الاختلافات الطبيعية بين الكائنات تعيّن فروقاً مورفولوجية بين أفراد كلّ (نوع)، أو فروقاً في الشكل تقوم عليها تصنيفات وضعية، من عمل الذهن. فالإيحاء الدلالي (السيميائي) للفرق يوهم بأن الفروق الجنسية أو غيرها فروق نوعية جوهرية ومطلقة. وعبارة الفرق توحي بالفصل والقطع والبعاد، ومنها الفراق، وتفريق الشمل، ومفرق الطريق والطلاق والموت... (راجع/ي لسان العرب، مادة فرق).

من يرون الفروق الجنسية بين الإناث والذكور، باستثناء الحمل والولادة وشكل الجهاز التناسلي، فروقاً مطلقة، إنما ينظرون إليها على أنها فروق نوعية أو جنسية[1] (من النوع Kind والجنس sort) مبنيّة كلّها على هذا

(1) ليس هنالك اتفاق على أيّهما أكثر شمولاً، النوع أم الجنس، وليس من معيار غير اصطلاحي لذلك.

الاستثناء؛ أي فروق بين نوعين أو جنسين من البشر، ومن هنا، على الأرجح درج الحديث عن جنسين، وصار يُشار إلى الإناث على أنهن «جنس آخر». نعتقد أن الفروق الجنسية (differences sexual) (البيولوجية) وفروق الجنوسة (الاجتماعية والسلوكية) كلها نسبيّة وقابلة للملاحظة والقياس بنيةً ووظيفةً، باستثناء شكل الجهاز التناسلي لا وظيفته، التي لا تتحقّق إلا بتضافر الأنوثة والذكورة، وتضافر جميع الأجهزة الحيوية الأخرى. إن قابلية الفروق للقياس الكمي هي ما يؤكد كونها فروقاً نسبيّة.

عمليات التنويع والتجنيس والتصنيف ترجع إلى عملية «التعقيل» الأرسطية، أو عملية تقعيد وقوننة ما هو قائم بالفعل، التي قامت على ثنوية الهيولى والصورة، أو المادة والصورة، أو الجوهر والعَرَض، ومبدأ الوظيفة، والتراتب الهيرارشي الصاعد من الأدنى إلى الأعلى[1]: من الجمادات فالنباتات فالحيوانات فالإنسان فالآلهة. وهذه جميعاً سرت في الفكر البشري والعقائد الدينية، ولا سيّما التوحيدية منها، ولا تزال حاكمة في الثقافات التقليدية لدى مختلف الشعوب، ولا سيّما الثقافة «العربية الإسلامية» بمختلف فروعها.

كل رجل ذكر بنسبة ما، وأنثى بنسبة أخرى، وكذلك كل امرأة؛ لذلك نتحاشى دوماً الحديث عن، أو الإشارة إلى، جنسين أو «الجنس الآخر»، و«الجنس اللطيف»... إلخ، مع أن إحدى الغايات، التي يتوخّاها هذا النص، إبراز الاختلاف والاحتفاء به. لكن الاختلاف النسبي شيء، والاختلاف المطلق أو الجذري شيء آخر؛ واختلاف الأنوثة عن الذكورة شيء، واختلاف الأنثى عن الذكر، أو المرأة عن الرجل، شيء آخر.

معنى الأنوثة لا يطابق معنى المرأة، فيستبعد الذكورة من بنيتها الكيانية أو كينونتها. ومعنى الذكورة لا يطابق معنى الرجل، فيستبعد الأنوثة من بنيته

(1) راجع/ي: إمام، إمام عبد الفتاح، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م، ص25 وما بعدها.

الكينونية .هذا أمر غاية في الدقّة والأهمية، يدلُّ تفويته على اختلاط في الوعي وتشوُّش والتباس في المعرفة. ومن ثم، الخصائص التي تنسب إلى الأنوثة ليست خصائص المرأة حصراً، ناهيك عن المرأة س أو ص أو ع؛ والخصائص التي تنسب إلى الذكورة ليست خصائص الرجل حصراً، ناهيك عن الرجل س أو ص أو ع؛ وإلا باتت الفروق بين الأنوثة والذكورة، وبين الرجال والنساء، فروقاً مطلقة، والبيولوجيا سيّدة الموقف: المرأة تحيض، فهي مدنَّسة؛ انتهى الأمر. المرأة تحمل وتلد، فهي مقدَّسة؛ انتهى الأمر. في الحالين لا يمكن أن يجمعها شيء مع الرجل. المرأة ليس لها قضيب؛ المرأة ليس (=سلب)؛ انتهى الأمر. التدنيس والتقديس والليْس (=السلب) مبنيّة كلّها على بيولوجيا مبسّطة ومسطّحة؛ بل جاهلة، دعونا نسمها «**بيولوجيا اجتماعية**» عامّة، والعمومية هنا هي العماء الذي أشرنا إليه. البيولوجيا الاجتماعية عنصرية، كالداروينية الاجتماعية التي تبنّتها النازية. أليس هذا جذر ما يُسمّى «التمييز ضد المرأة»؟

إن مصطلحات «فرق جنسي» و«تمايز جنسي» و«فرق جنوسة» يمكن أن تستعمل، بالتبادل، لوصف سمات «جسمانية»، وخصائص نفسية وسلوكية، تختلف في المتوسط بين الإناث والذكور[1]. فثمّة فرق بين النساء والرجال في الطول مثلاً، لكنّه فرق في متوسط الطول، ولا يعني أبداً أن جميع الرجال أطول من جميع النساء، أو أن الطول صفة خاصّة بالرجال. فالفروق ليست نسبية فحسب؛ بل هي فروق في المتوسط الحسابي. وإذا كان قياس الفروق القابلة للملاحظة والقياس يسيراً، فإن قياس الفروق النفسية بالغ الصعوبة. فالخصائص النفسية لا تظهر مباشرة؛ بل يستدلُّ عليها من السلوك، وليس لها معايير ثابتة ومتّفق عليها كمقاييس الطول أو الحجم أو الوزن. والأهم من ذلك أن معايير الخصائص النفسية محكومة بآراء شائعة، وأفكار

(1) هاينز، ميليسا، جنوسة الدماغ، ترجمة ليلى الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 333، تموز/يوليو 2008م، ص8 وما بعدها.

مسبقة، أو منمّطة (stereotype)، يتبنّاها العامّة وكثير من العلماء بلا تمحيص، وبعضها فروض أساسية لدراسات وبحوث توصف بالعلمية والموضوعية تتناول عينة عشوائية أو منتقاة. نعتقد أن الفروق الذهنية والنفسية والسلوكية فروق فردية أساساً، فمن التعسّف اعتبارها فروقاً بين النساء والرجال، واصطناع نماذج صوريّة من السواء النفسي والسلوكي لكل من «الجنسين» المُفترضين.

ثمّة «مشكلة سياقية» يُعانيها الناس عامةً والباحثون خاصّةً، كافتراض أن الألعاب العنيفة، أو الميول العدوانية، مثلاً، مقصورة على الذكور. مع أنه يمكن افتراض أنها خصائص ذكورية كامنة في خافية الأولاد والبنات والرجال والنساء، في مقابل خصائص أخرى معاكسة، في الأولاد والبنات والنساء والرجال، تتفاوت نسبها بحسب البيئة والتربية والثقافة. فلا يمكن فصل هذه الميول أو غيرها عن شروط تنميتها أو كفّها. فلا مفرّ من افتراض أن أكثر ما يُسمّى خصائص ذكورية وخصائص أنثوية متأصلة في المطالب والتوقعات الاجتماعية من الذكور والإناث على مرّ القرون ومئات القرون، ومعزّزة، أو مكفوفة، بالتربية والثقافة. ولا مفرّ من الاعتراف بأن هذه المطالب والتوقعات قابلة للتطوّر والتغيّر تبعاً لتطوّر أنماط الحياة الاجتماعية وتغيّرها.

كل اختلاف بين الأفراد قابل للملاحظة والإدراك الحسي المباشر، بالحواس المجردة أو بوساطة الأدوات المكبّرة، يعيّن فرقاً قابلاً للقياس، وقد يرقى إلى تناقض جدلي. اللافت في موضوعنا أن من يتحدثون عن وجوه الاختلاف والفروق الناجمة عن كل منها يسكتون عن وجوه التشابه بين الإناث والذكور، سواء في الصفات التي يمكن ملاحظتها وإدراكها بالحواس وأدواتها، أم في الخصائص النفسية والسلوكية؛ فلا اختلاف بلا تشابه، وإلا كانت الأحكام تعسفية. لذلك، لا ينبغي إهمال الفروق، بما في ذلك الطفيفة منها، سواء في الصفات التي يمكن ملاحظتها، أم في الخصائص النفسية والسلوكية. ثمة مستويان من الفروق: فروق بين الذكور والإناث، وبين

الرجال والنساء، وفروق بين الأفراد بغض النظر عن الجنوسة، والثانية لا تقلُّ أهميةً عن الأولى؛ لأنها تبيّن أثر العوامل الطبيعية والاجتماعية والثقافية، وأثر التربية والتنشئة في الأفراد، ونعتقد أنها أوْلى بالدراسة؛ لأنها أكثر شمولاً.

أكثر الفروق الجنسية وضوحاً تلك المتعلقة بهوية الجنوسة المركزية والميول الجنسية؛ أي بشعور الذكر بأنه ذكر، والأنثى بأنها أنثى، والاهتمام بالشريكة أو الشريك، باستثناء اضطرابات الهوية الجنسية، وهي أقلّ قياساً بالحالات العامة[1]. غير أن اضطراب الهوية الجنسية؛ أي إصرار الأنثى على تعريف نفسها بأنها ذكر، ورغبتها في التحوّل إلى ذكر، أو العكس، يجب أن تقوم دليلاً، لا على نسبية الفروق فحسب؛ بل على وحدة الأنوثة والذكورة أساساً، وكذلك الميول المثلية والثنائية، على الرغم من ضآلتها النسبيّة. وهذا ما سنشير إليه بإمكانية تأنُّث الخصائص الذكورية وتذكُّر الخصائص الأنثوية، في الفرد، أو في «الكلية العينية». «فعلى الرغم من أن معظم الناس يبدون إمّا على أنهم ذكور بوضوح، وإمّا على أنهن إناث بوضوح، فإن كلّاً منهم، أو منهنّ، فسيفساء معقدة من الخصائص الأنثوية والذكرية، إضافةً إلى أن هناك من تولد أو يولد خنثى»[2]. الاستثناء هنا لا يؤكّد القاعدة؛ بل ينفي عنها صفة العمومية؛ إذ يدلّ إمّا على ميل في التطور ينحّي صفات أو خصائص بعينها، وإمّا على إمكان قد يتحقّق غداً أو بعد غد؛ لذلك لا يجوز إهماله على نحو ما هو شائع. والاستثناء، من جهة أخرى، يضع الاستقراء، الذي تربّع على عرش المعرفة «العلمية»، تحت السؤال. وإلى ذلك، لاحظ فرويد (1856-1939م) أن مفهومي المذكّر والمؤنثة، اللذين لا يحيط بهما ظلّ من شك في نظر العامة، هما من أشدّ المفاهيم تعقيداً، من وجهة النظر العلمية. فهذان اللفظان يُستعملان بثلاثة معانٍ مختلفة: «... فيمكن أن يعنيا "الإيجاب"

(1) المرجع نفسه، ص14 وما بعدها.

(2) المرجع نفسه، ص24.

و"السلب"، وقد يؤخذان أيضاً بالمعنى البيولوجي، أو، أخيراً، بالمعنى السوسيولوجي»[1].

لعلّ الآراء الشائعة والأفكار المسبَّقة أو المنمَّطة ترتكز كلّها على شكل الجهاز التناسلي ووظيفته لدى الرجل والمرأة، مع أنه في الحالين جهاز تناسلي، يتحدد شكله بوظيفته البيولوجية، مثلما يتحدد شكل جهاز التنفس وجهاز الدوران وجهاز الهضم، التي تتضافر كلّها في إنتاج الطاقة الحيوية. وما دام الرجل هو من يحكم ويصنّف، فإن هذه الآراء والأفكار تصدر عن «مركزية قضيبية»، تبدو المرأة من منظورها ناقصة (ليس لها قضيب). وينجرُّ عن هذا «النقص» نقص في العقل والدين، وفي كلّ ما يتصف به الرجل. (ألا يعني شيئاً هذا التواشج بين نقص القضيب ونقص العقل والدين؟). نحن إذاً إزاء أحكام وتصنيفات ذكورية ومركزية قضيبية تنبثق منها الأحكام، وتنبني عليها المواقف. لنتصور، على سبيل التدريب الذهني، أن النساء أعلى منزلةً، ولهنّ سلطة الحكم والتصنيف، وتشكيل الفضاء الاجتماعي والثقافي والسياسي، وضبط أجساد الرجال ومراقبتها ومعاقبتها، ألن نكون إزاء مركزية فرجية تلوّن الأحكام، وتحتكر الموضوعية؟

الهوية الجنسية:

للهوية الجنسية (identity sexual) ثلاثة أبعاد رئيسة متعاشقة فيما بينها ومتعاشقة مع البعد الرابع (الزمن)، الذي لا يؤخذ عادةً في الحسبان؛ فنحن نتحدث عن كينونة حيّة، عن عملية تكوُّن وتشكُّل مستمرة، هي **مجموعة أحداث** مترابطة ومتناسقة ومتآنية ومتتالية، تفصل بينها فواصل هي المسافة في المكان والسرعة في الزمان، مهما تكن هذه السرعة بطيئة، لا يمكن ملاحظتها بالحواس ولا بالمُجهِرات البسيطة.

(1) فرويد، سيغموند، ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983م، الهامش 9، ص92.

هذه الأبعاد هي: 1- هوية الجنوسة المركزية. 2- الميول الجنسية. 3- السلوك الجنسي. وتكون هذه الأبعاد متوافقة في الذكور والإناث، ولكنها سمات مستقلٌ نسبياً كلٌّ منها عن الأخرى، تُظهر أنماطاً مختلفة من العلاقة بالجينات والهرمونات[1]، قد تفسّرها اضطرابات الهوية الجنسية، ولا سيّما الميول المثلية والثنائية، وحالات متبدلات ومتبدلي الجنس. وقد خلصت الدراسات الباكرة على أمثال هؤلاء إلى أن **البيئة الاجتماعية هي الأساس في تحديد الهوية الجنسية، وبوسعها أن تنقض العوامل الوراثية والهرمونية**[2]. **وفي الأحوال جميعها، تبدي الهوية الجنسية قدراً من المرونة يُظهِر أثر البيئة والتنشئة في تحديدها، في ضوء معالجة طبية وتربية ملائمتين، بغضّ النظر عن الكروموزومات والبيئة الهرمونية.**

سنتوقف عند طريقة خافية أو باطنة في التفكير تتولّد منها عملية التحديد الذاتي، التي هي مظهر من مظاهر الحرية أساساً، ولكنها تتخذ في المجتمع أشكالاً تناقض الحرية ومحتواها المعرفي أو العقلي والأخلاقي. فالذكر، إذ يُعرِّف الأنثى لا شعورياً بالنقص (ليس لها قضيب، ولا تستطيع التبول وهي واقفة...)، إنّما يعرّف نفسه بالكمال والقوّة والاقتدار والسيطرة، والقضيب هو رمز هذا الكمال، أو الامتياز. ولما كان نقص الأنثى يولّد لديه استيهامات شتى، فإن هذه الاستيهامات المعززة بالأميَّة الجنسية، أو الجهل الجنسي، والمعرفة النمطية والثقافة الذكورية، تقبع في أساس تعريفه لنفسه وتحديده لذاته استيهامياً.

هذه الطريقة في التعريف أو التحديد الذاتي، طريقة **التعريف بالسلب**، من أبرز تجلّيات الثقافة الذكورية: **الذكر ليس** كلّ ما تتصف به الأنثى، وصولاً إلى أنه ليس أنثى. الذكر إنسان، ولكنّه ليس أنثى: الإنسان ليس أنثى، والأنثى ليست إنساناً. ذلكم هو أساس تجريد الأنثى من إنسانيتها،

(1) هاينز، ميليسا، مرجع سابق، ص89.
(2) المرجع نفسه، ص90. بتصرّف.

التجريد الذي تتولّد منه المركزية الذكورية، ويتحدّد «الإنسان» اجتماعياً وثقافياً بكونه ذكراً. كلّما طرقت أسماعنا كلمة إنسان، أو توقفت أنظارنا عليها، نستحضر صورة الذكر أو الرجل، ذلكم كان من أبرز عيوب إنسيّة الحداثة وعصر الأنوار، التي لا تزال ثاوية في مفهوم الذات العلماني.

لا يقتصر الأمر على التحديد الذاتي بدلالة المرأة؛ إذ المرأة **دالَّة**، **تابعة** (ليست ذاتاً)؛ بل يتعداه إلى التحديد الذاتي بدلالة الآخر: **أنا ليس** كلّ ما يتصف به الآخر المختلف، فتتولّد النرجسية ومركزية الذات (Egocentric)، ويتحدد الآخر بأنه **دالَّة**، **تابعة** (منطقياً)، مثله مثل المرأة؛ وفي الحالين تكون الذات ذكراً والموضوع أنثى. فالتحديد الذاتي بالليس للآخر المختلف تحديد مجنسن، بحكم أولية التحديد بدلالة المرأة؛ يعني تأنيث الآخر رمزياً بسبب اختلافه **الجذري**، وصولاً إلى تجريده من إنسانيته. فلكي أثبت الإنسانية لنفسي يجب أن أنفيها عن الآخر المختلف، الغريب والعدو، فلا أتورع عن وصفه بأنه حيوان أو أنثى أو شيء، وهذا شائع، إذا ما تأمّلنا عبارات الشتم والقدح والذم (فلان حيوان، كلب، كلب ابن كلب، حمار، خنزير... حرمة أو حُرَيْمة) حتى الحيوانات لها أقدار ومنازل لا يحظى الإنسان المختلف بمثلها، في بعض البيئات، كالأسد والسبع والنمر والحصان والصقر والنسر.

يُلاحَظ، على سبيل الاستطراد، أن عبارات الذم والقدح تتمحور على عدة محاور أهمّها: محور التجريد من القيم (بلا شرف، بلا ضمير، جبان، كذاب، واطئ...)، ومحور التجريد من الإنسانية كما تقدّم، ومحور الجنس من حيث صلته بالنسب والشرف (ابن زنى، ابن عاهرة، ابن حرام...)، ومن حيث الفعل الجنسي ذاته (لأفترعن أختك أو أمك)، أو كما في قول العرب القدامى: لأعضضنَّك...، ومحور التشييء (فلان خرقة، طبل...)، ومحور «العيوب» الذهنية-النفسية (مخبّل، مجذوب، أهبل، مجنون، أحمق...)، ومحور العيوب الخَلْقية. هذا كله يشي بتصوّر المتكلم عن ذاته وتصوّره للأخرى والآخر، وكذلك المتكلّمة.

في هذه الحال تتحدد المرأة مرتين: مرة بصفتها أنثى، ومرة أخرى بصفتها تابعة للآخر المختلف ودالّة له، فإن ما يُزعَم من إنصاف الإسلام للمرأة[1]، مثلاً، يرجع إلى كونها تابعة للذات المسلمة، أو دالّة لها، مثلما توصف بأنها حرّة، في مقابل الأمَة والجارية، حينما تكون تابعة أو دالّة للذات الإثنية أو العشائرية (امرأة الحرّ حرّة، وامرأة الأصيل أصيلة، والمؤمنة للمؤمن والصالحة للصالح، ولكنّها ليست حرّة بذاتها، ولا أصيلة بذاتها، ولا مؤمنة بذاتها، ولا صالحة بذاتها). هذه الطريقة في التحديد الذاتي تُعزّز افتراض قاع جنسي للعلاقات الاجتماعية عموماً، هو أساس إمكان جنسنتها، ولعلاقة الذات بالآخر المختلف خصوصاً، وهي علاقة مجنسنة بامتياز.

في ضوء ما تقدّم يتبيّن مدى كره الاختلاف وتناقضه مع الكمال والقوة والتجانس والنقاء والاتساق المزعومة للذات الفردية والجماعية الطاردة كلَّ مظهر من مظاهر الاختلاف، وكل معنى من معانيه؛ لذلك تتخذ الفروق صيغاً قطعية وإطلاقية. **الذات الطاردة للاختلاف طاردة للحرية ومناهضة لها**؛ لأن **الحرية علّة الاختلاف** لا تظهر إلا في معلولها؛ والاختلاف هو الشكل الواقعي الذي تتجلّى فيه الحرية مادياً وروحياً، أو فكرياً.

الذات والموضوع:

جاء في القاموس الفلسفي[2]: الذات (Essence) تعني النفس والشخص، والنسبة إليها ذاتي وذاتية، وتتفرع منها المعاني الآتية:

1- الذات ما يقوم بنفسه؛ أي الجوهر، ويقابله العَرَض (Accident). وتُطلق على باطن الشيء وحقيقته، والعَرَض لا يطلق إلا على التبدّلات الظاهرة.

---

(1) نستند إلى فرضية طه حسين التي تقول: «القرآن مرآة الحياة الجاهلية». ونعتقد أن الشريعة الإسلامية كانت تقنيناً (مقدّساً) للأوضاع الاجتماعية والثقافية وعلاقات القوى التي كانت قائمة في القرن السابع الميلادي. راجع/ي: حسين، طه، في الشعر الجاهلي، متاح على شبكة الإنترنت.

(2) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

الذات ثابتة والأعراض متغيّرة؛ ويرى بعض الفلاسفة أنّ الذات ما يقوم به غيره؛ والذات أيضاً هو الموضوع ويقابله المحمول.

2- تطلق الذات على الماهية؛ بمعنى ما به الشيء هو هو، ويراد به حقيقة الشيء، ويقابلها الوجود. وقد تطلق على الماهية أيضاً باعتبار الوجود (أي على ماهية الموجود أو الكائن).

3- والذات عند بعض الفلاسفة قسمان: فردية تدرك بالحواس، كزيد وعمرو، ونوعية لا تدرك إلا بالعقل، كالإنسان. وقد اختلف الفلاسفة في وجود هذه الأخيرة؛ فقال التصوّريون بوجودها في العقل، وقال الوجوديون بوجودها خارج العقل. وذهب الاسميون، الذين ينكرون المعاني الكلية أو الجواهر، إلى عدم وجودها في العقل أو خارجه؛ ومن جعلوا معنى الذات مقابلاً لمعنى الوجود قالوا: إن تصوّر الشيء لا يستلزم وجوده، وإن الوجود ليس من مقوّمات الماهية، كالمثلث المتساوي الأضلاع لا يلزم عن إدراك ماهيته بالعقل وجوده في الواقع، أو كالإنسان؛ فهو معنى مجرد ليس له، من حيث هو كلّي، وجود في الواقع، فالموجود في الواقع هم الأفراد فحسب.

4- وتطلق الذات في المنطق على مجموع المقوّمات التي تحدّد مفهوم الشيء، ومنه الذاتي، وهو ما يخص الشيء ويميّزه. وبين الذاتي والعرضي، بهذا المعنى، تضاد، كالتضاد بين المحسوس والمعقول، وبين الممكن والواقع[1].

يُلاحظ أن جميل صليبا وضع الذات تحت مقولتي الجوهر والماهية، أو الروح (فكر، معنى) (Spirit)، وجعل مركزية الذات مقابل (Egocentrism)، والذاتي مقابل (Essential, Subjective, Intrinsic, Intrinsical)، ما يعني أنه تحدّث عن الذات بوجه عام، أو عن الشيء في ذاته بتعبير كانط. ولعلّه من المفيد أن نتابع تعدّد الدوال واختلاف الدلالات لهذا (الذي حارت البشرية

(1) المرجع نفسه، ص579-580، بتصرّف.

فيه[1]، فسنجد تحت عنوان الروح (Spirit) أن الروح «ما به حياة الأنفس، وهو اسم للنفس؛ لكون النفس بعض الروح، أو لكونها مبدأ الحياة العضوية والانفعالية. وله عدة معانٍ:

1- الروح هي الريح المتردّدة في مخارق الإنسان ومنافذه (مثلما النفْس من النَّفَس)، وهي عند الأطباء جسم بخاري لطيف يتولّد من القلب، وينتشر بوساطة العروق الضوارب في سائر أجزاء البدن، ومنه الأرواح الحيوانية عند ديكارت وأصحابه، وهي أجزاء لطيفة من الدم تذهب من القلب إلى الدماغ، ثم تنتشر بوساطة الأعصاب في سائر أجزاء البدن.

2- الروح مبدأ حياة البدن، فإن من شرط حياته سريان الروح فيه، كسريان ماء الورد في الورد.

3- الروح مرادفة للنفْس الفردية. ويرى بعض المتصوّفة وعلماء اللاهوت أن النفوس الفردية صور إلهية قادرة على الاتصال بالله، ويَعدُّون الملائكة والجن والنفوس الإنسانية الباقية بعد الموت أرواحاً مجرّدة.

4- الروح هي الجوهر العاقل المدرك لذاته، من حيث هي مبدأ التصورات، والمدرك للأشياء الخارجية، من جهة ما هي مقابلة للذات، وهذا التقابل بين الذات المدركة والشيء المُدرَك؛ أي بين الأنا واللاأنا، شائع في الفلسفة الحديثة، وله عدّة وجوه:

آ- الروح مقابلة للمادة، وهذا ظاهر في قولهم: الفكر مقابل لموضوعه، و**وحدة** الجوهر العاقل مقابلة لـ **كثرة** العناصر الداخلة في تركيب مدركاته[2].

---

(1) إشارة إلى قول أبي العلاء المعري:

والـذي حـارت الـبـريـة فـيـه حـيـوان مـسـتـحـدث مـن جـمـاد

(2) هذا، على الأرجح، الأساس أو القاع الإبستمولوجي النزّاع إلى توحيد الكثرة وطمس الاختلاف، كما أشرنا في المتن. الجوهر العاقل؛ أي الإنسان، واحد، ذات جوهرية، والعناصر الداخلة في تركيب مدركاته كثيرة ومتنوّعة ومختلفة، فلا بدّ له من =

ب- الروح مقابل للطبيعة، كمقابلة المبدأ المُحدِث للشيء الحادث، أو مقابلة الحرية للضرورة، أو مقابلة التفكير المنطقي للفاعلية التلقائية.

ج- والروح مقابلة للبدن؛ لأن الروح تمثّل القوة العاقلة، والبدن يمثل الغرائز الحيوانية. لذلك قيل: إن للبدن شهوات مضادة لمنازع الروح.

5- وإذا أُطلق لفظ الروح على ما يقابل الحساسية دلّ على القوة المفكّرة؛ أي على القوة المستقلّة عن الهوى؛ لذلك قيل: إن الأرواح الضعيفة (مقابل الأرواح المتمرّدة) هي العقول العاجزة عن التفكير الموضوعي المنظّم، أو العقول السريعة التأثّر بالإيحاء. وقد يضيق هذا اللفظ، فيطلق على إحدى صفات الفكر بدلاً من إطلاقه على وظيفته العامة، كقولهم: الروح الفلسفية أو الهندسية أو الروح الانتقادية.

6- روح الشيء نفسه، فإذا أُضيف لفظ الروح إلى الشيء دلّ على ماهيته وجوهره، كقولنا: روح المذهب الرواقي، أو روح القوانين؛ أي معناها وحقيقتها.

7- وقد يُطلق لفظ الروح على الجزء الطيّار من المادة بعد تقطيرها، كقولنا: روح الخمر، ومنه المشروبات الروحية.

8- وللروح في القرآن معانٍ عدّة: الأول ما به حياة البدن، والثاني بمعنى الأمر، والثالث بمعنى الوحي، والرابع بمعنى القرآن، والخامس بمعنى الرحمة، والسادس بمعنى جبريل.

= توحيدها وجوهرتها، وذلكم هو الأساس التوحيدي الذي عبّرت عنه الأديان التوحيدية. الإنسان واحد في الجوهر، متكثر في المظاهر والإضافات، وكذلك الله. الاختلافات عرضية، والمختلف زائل؛ الروح الإنساني من الجوهر الإلهي الخالد؛ الجسد مستبعد، متروك في الحضيض المادي للتراب ودود الأرض. الأصل في هذه الرؤية، التي لا تزال شغّالة وحاضرة بقوة، فصل الماهية عن الوجود، والفكر عن المادة، والذات عن الموضوع، وفصل الروح عن الجسد.

9- والروح الأعظم مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيّتها، وروح القدس عند المسيحيين أحد الأقانيم الثلاثة.

... وقد اختلف الفلاسفة في النفس والروح؛ فقال فريق هما متغايران، وقال فريق هما شيء واحد؛ لأننا نعبر عن النفس بالروح، وبالعكس[1].

تبيِّن هذه المعاني جميعاً ثنائية الفكر والامتداد، الروح والمادة، الروح والبدن، الفكر والواقع، أو المثال والواقع. تؤدي هذه الثنوية إلى فرضيتين متقابلتين: أولاهما ترتكز على فاعلية الذات (الفكر يخلق العالم المادي)، والثانية ترتكز على انفعاليتها؛ الفكر انعكاس سلبي للعالم المادي أو الواقع. الانفعالية مقطوعة عن الفاعلية؛ لأن الفاعلية في قاع هذا التصوّر الثنوي هي الذكورة، وتقابلها الأنوثة بصفتها انفعالية خالصة. الذات: الفكر، العقل، الروح، النفس[2]، مقصورة على الذكر، في مقابل الوجود الموضوعي: الطبيعة، المادة، البدن، الأنثى والمرأة. المرأة في جميع هذه المعاني موضوع.

كما تبين أن الذات جوهر، ماهية، قوة عاقلة، عقل كلي ومفارق، فكر نقي من شوائب المادة، ومن ثمّ متعالٍ؛ عقل الفرد قبس منه (العقل قبس من نور الله). الجوهرية، أو الماهوية، لا تنفكّ عن الثنوية، التي يُعبّر عنها رمزياً وقيمياً بالمقدّس والمدنّس، السماء والأرض، والفوق والتحت، والأعلى والأدنى... وليس عبثاً أن الأرض والماء من أكثر الرموز الدالة على الأنوثة تداولاً؛ الأولى ترمز إلى الخصوبة والثاني إلى الحياة، وهو رمز ملهم، يُشير إلى أخص خصائص الأنوثة، وأخص خصائص الحياة؛ لأنه يتلون بلون الإناء، أي إنه يتناسب مع أشكال الحياة، ويشير إلى اللاتحدد، أو اللاتعين

(1) صليبا، مرجع سابق، 624-625.

(2) الفلسفة الإسلامية تجعل النفس وسطاً بين الروح والجسد، صلتها بالجسد تجعلها «أمارة بالسوء»، وصلتها بالروح تجعلها قابلة للتوبة. أبو حيان التوحيدي ذهب مذهباً مختلفاً بعدِّ النفس لطيف الجسد والجسد كثيفها، وبتعريف العقل بأنّه «صورة المعقول في نفس العاقل»، وإبراز العلاقة (الجدلية) بين اللفظ والمعنى.

بما هو أساس التحدّد والتحديد والتعيّن والتعيين الخاضعين لمبدأ الإمكان، المبدأ النافي لأي حتمية، وأي نمطية، علاوة على كونه مركباً من عنصرين لا يكون ما هو عليه إلا باتحادهما.

فكرة الذات فكرة حديثة مقترنة بالنزعة الإنسية لعصر الأنوار، وظهور الفرد على مسرح التاريخ. ولعلّ تعبيرها الأكثر تطوراً هو الكوجيتو الديكارتي الشهير: «أنا أفكر إذاً أنا موجود»، الذي يقضي بأن يكون تصوّر الذات إبستمولوجياً على أنّها ذات عارفة، في مقابل أو إزاء «موضوع» معيّن تحكم الذات فيه أو له أو عليه، أو أن تكون فكراً إزاء امتداد؛ أي إزاء وجود مادي، فلا تخرج هذه الثنائية عن ثنائية الماهية والوجود، أو الروح والمادة. الذات الفردية («الأنا» (ego) أو «النفس» (self))، التي كانت تُعدُّ مركز الكون، صار ينظر إليها نظرةً علمانيةً على أنها **مصدر أفعالها ومسؤولة عنها**، وهذا مما سيؤسّس فكرة الاستقلال أو الذاتية.

مع ولادة تصوّر أحدث للذات الفردية تراجع مفهوم «الإنسان» (المجرّد)، الذي يعدُّ مصطلحاً حيادياً (بحكم التجريد) مرادفاً للذات في الخطاب الإنسانوي لعصر التنوير. «من هنا، كانت فتنة النقد، أو التفكيك ما بعد البنيوي، للذات (وآليات تشكيلها) في النظرية النسوية وما بعد الكولونيالية؛ لأن المرجعية الاجتماعية لمقولة "الإنسان" الفلسفية كانت الذات المذكرة البيضاء الأوربية، التي تصوّرها هذه الخطابات ذاتاً مهيمنةً»، وعالميةً أو كونيةً معيارياً؛ إذ يقوم تشكيل مثال النزعة الإنسانية العالمية على سمة عنصرية؛ فلكي يكون الغرب قادراً على إثبات الإنسانية لنفسه كان في حاجة إلى خلق آخرِيه (others) بوصفهم عبيداً ووحوشاً[1]. هذه الآلية هي ذاتها آلية التعريف بالليس أو السلب، التي تمارسها الذات الفردية والجمعية،

(1) ييغينوغلو، ميدا، استيهامات استعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق، ترجمة عدنان حسن، دار التنوير، دمشق، 2012م، ص157 وما بعدها.

على أن نتحرى الدقّة في فهم هذه الأخيرة، فلا تُقرن الذات الفردية بالذات الجمعية، إلا على اعتبار الأخيرة منظومة علائقية مؤلّفة من أفراد مختلفين، لا على أنها وجود جوهري، وقائم بذاته، وعابر للمكان والزمان، كما ينظر إلى الجماعات الإثنية والمذهبية، أو كما تنظر هذه الجماعات إلى نفسها.

قد لا يسوغ الحديث عن ظهور مفهوم الذات الفردية العلماني، بغضّ النظر عن تاريخية هذا الظهور؛ أي انتقال الجماعات من «حالة الطبيعة» إلى «الحالة المدنية» (مكيافيلي، وهوبز، ولوك، وروسو[1])، وما تبع ذلك من تحوّل الإحداثيات التي كانت تنظّم الكون الرمزي للمجتمعات الوسطوية على مدى قرون. ذلك التحول، الذي كان نتيجة تغيير جذري في بنية الإنتاج الاجتماعي وعلاقات الإنتاج، دشّنته «الطبقة الثالثة»؛ أي البرجوازية في مرحلة نشوئها الباكرة؛ الطبقة التي هزّت أركان النظام البطركي، ودكّت أسواره، فتحرّر الأفراد، شيئاً فشيئاً، من ربقة العلاقات التقليدية.

في خضمّ هذا التغيُّر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي الجذري، ظهر المفهوم العلماني «للأنا» الفردية، بصفته وعياً مجرداً وكونياً متحرّراً من كل تجسّد وموضعية. الأنا أو الذات، بما هي وحدة قانونية وفلسفية ومفاهيمية ونفسية، ستجد معناها الكامل في فرضية السيادة والاستقلال، التي تمنح الذات منزلةً عالميّةً يتمُّ إنتاجها وفق استراتيجية معقّدة، مؤسّسة على مبدأ القوّة والغلبة والاستتباع، الذي تجلّى في حركة الاستعمار، الحركة التي غدت معها الذات المستقلّة هي الذات المستعمِرة والمهيمِنة؛ ذلك لأن بناء الذات يتطلّب طرفاً آخر تميّز الذات نفسها عنه، وتؤسّس سيادتها واستقلالها على تبعيته وخضوعه، وفاعليتها على انفعاليته، وإيجابيتها على سلبيته، وحداثتها على تخلّفه. هذا الطرف «الآخر» يظلُّ مكبوتاً، وحضوره «المنسي» أو المكبوت

(1) فلاسفة العقد الاجتماعي الذين انطلقت أعمال كل منهم من فهم معيّن للطبيعة البشرية وآليات التنظيم الاجتماعي. للتوسُّع في هذا الموضوع راجع/ي: الجباعي، جاد الكريم، المجتمع المدني هوية الاختلاف، دار النايا، دمشق، ط2، 2009م.

هو بالتحديد شرط لاستقلال الذات المهيمنة وعالميتها؛ وهذا هو السبب في أن نقد الذات لا يمكن القيام به إلا من وجهة نظر الطرف الآخر أو بدلالته. هذا المفهوم «الغربي» للذات سيؤثّر في تشكيل الذوات الفردية والجمعية في العالم غير الأوربي، ولا سيّما في البلدان التي عاشت تجربة الاستعمار الغربي المباشر.

إن نقد الحداثة يستمدُّ شرعيته وقيمته وضرورته من تفكيك هذه الاستراتيجية؛ استراتيجية السيادة والاستقلال، وتعرية جذورها، ودحض مبادئها الفكرية والسياسية والأخلاقية، والكشف عن آثارها في تشكيل الذات/الذوات الخاضعة والتابعة و«المتخلّفة»، وبكلمة واحدة: المؤنثة. لذلك لا يستقيم الحديث عن استقلال المرأة وحريتها وسيادتها على نفسها من دون تفكيك مقولتي الاستقلال والسيادة والكشف عن الروح العبدي (نسبة إلى العبد) الذي يسري فيهما، وإعادة بنائهما على نحو يصير معه الاستقلال مقاومة لجميع الشروط التي تجعل التبعية ممكنة، والسيادة مقاومة، ونفي لجميع الشروط التي تجعل الخضوع ممكناً؛ أي إعادة بنائهما على مبدأ النديّة والتشارك الحرّ.

نقد الحداثة يعني، بالضبط، إعادة إنتاجها، وفق رؤية/رؤى جديدة، واستراتيجية/استراتيجيات جديدة؛ صيغة الجمع، في قولنا رؤى واستراتيجيات، تؤسّس أيضاً لنقد مفهوم الكونية أو العالمية **الواحدية**، بما هي صيغة علمانية للواحدية اللاهوتية. في بلد مثل سورية، نقترح أن يبدأ هذا النقد بنقد الثقافة الكولونيالية، وعلاقة المستعمِر بالمستعمَر، التي أُعيد إنتاجها فصامياً في العقيدة القومية، والعقيدة الإسلامية للإسلام السياسي، وأن يثنِّي بنقد «العلمانية»، بما هي تلفيق رديء يمارسه **المثقف الفقيه والسياسي الفقيه**، وتعرية جذور النزعة الفقهية ذات السيماء الكلبية (فقه السلطة) في الثقافة والسياسة والتشريع[1]؛ **إذ السلطة هي المرجع أو النص المقدّس.**

---

(1) نشير، هنا، بوجه خاص، إلى ما كان يُسمّى الدستور الدائم للجمهورية العربية السورية، الذي أُقرّ عام (1973م)، وعُدّل عام (2012م)، والذي صِيغت في ضوئه =

إن «فقه السلطة» قد يجيب عن السؤال الذي يُطرح في كلّ مناسبة، وبلا مناسبة، عن «دور المثقف» في هذه الفوضى التي تعيشها البلاد، ويُفسّر حملات السخرية من الثقافة والمثقّفين، ومن الفكر والتنظير، على صفحات التواصل الاجتماعي. ولكي ننفي شبهة التحامل على ثقافة السلطة ومثقّفيها، لا بدّ من الاعتراف بأن كاتب هذه السطور كان من فقهاء المعارضة، أو السلطة المضادة، والسلطة هي السلطة، والفقه هو الفقه، وأن النقد الذي يلحّ عليه ينطلق من نقد الذات والتجربة الشخصية أساساً.

إذا كنا إزاء **حالة طبيعية** تتجاوزها الجماعات إلى **حالة مدنية**، فإنّ كلّ واحدة من هاتين الحالتين تسم الأنا (أو الذات) بميسمها، وتعيِّن خصائصها العامّة؛ ففي حين تتحدّد الأنا بعلاقات القرابة والحسب والنسب ووحدة العقيدة في حالة الطبيعة، تتحدّد بالمعرفة والفاعلية والعمل والحب في الحالة المدنية؛ لذلك سنؤكد الفرق النوعي بين «**الأنا الطبيعية**» و«**الأنا المدنية**»، ونتتبّع رواسب الحالة الطبيعية في الحالة المدنية، ولا سيّما ظهور النزعة الوطنية (= القومية) باعتبارها شكلاً جديداً من أشكال المركزية الإثنية (البدائية أو الطبيعية) المؤسّسة على المركزية الذكورية، فيغدو مفهوماً تحديد الأنا أو الذات بأنها «الذكر الأوربي الأبيض». فالمسألة، في نظرنا، تتعدى الوعي المجرد إلى النزعة القومية التي ارتبط بها الاستعمار والإمبريالية، ولا تزال البشرية تعاني من آثارها، ومن هنا تنبع أهمية نقد المركزية، في فكر ما بعد الحداثة، وفي الفلسفة النسوية؛ لذلك ذهبنا في كتابنا (**من الرعوية إلى المواطنة**) إلى ضرورة أنسنة النزعة الوطنية أو القومية؛ أي إعادة تأسيسها

= الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، ونعدّه صيغةً فصاميةً لثقافة المستعمِر (القومية). كما نُشير إلى حزمة من المراسيم والقوانين التي صدرت بعد عام (2000م)، مفصّلة على قدّ أشخاص بأعيانهم. ولا يجد الباحث أيّ صعوبة في تقصي أنموذج المثقف الفقيه في الكثرة الكاثرة من مثقفي السلطة ومثقفي الأحزاب العقائدية؛ بل تكمن الصعوبة في تقصّي أنموذج المثقّف بين هذه الكثرة.

على مبدأ المساواة في الكرامة الإنسانية والمواطنة، وعلى مبدأ الحرية التي لا تتعيّن إلا في الاختلاف.

يتسم الأنا الطبيعي، أو الأنا الطبيعية، بغلبة الأفعال الغريزية على الأفعال الواعية؛ إذ الغريزة باعث طبيعي على أفعال معيّنة يصعب فهمها وتحديد غاياتها؛ لصعوبة فهم بواعثها. يمتاز الفعل الغريزي بلاشعورية الدافع النفسي الذي يكمن وراءه، ومفارقته للسياقات الواعية (وهو ما يفسّر حالات النكوص إلى الهمجية والتوحّش وأشكال اللامعقول واللاأخلاقي، هنا وهناك). يبدو الفعل الغريزي حادثاً نفسياً على شيء من الفجائية، أو نوعاً من قطع استمرارية الواعية؛ لهذا السبب نحسّه «ضرورة داخلية»، وهذا هو التعريف الذي أعطاه كانط للغريزة[1] نعتقد أن بعض الأفعال الغريزية تنبثق من خافية الفرد الشخصية، في حين تنبثق أفعال أخرى من «الخافية الجامعة» في الفرد نفسها أو نفسه، وهذه أكثر غموضاً وإبهاماً من الأولى؛ لأن محتوياتها ترجع إلى تاريخ النوع؛ بل إلى تاريخ الحياة[2]. ومن ثم، يمكن اعتبار الأنا المدني قطيعةً واعيةً مع الأنا الطبيعي غير المرفوع. فمن أبرز سمات المدنية سيطرة الأفراد على أفعالهم، وتوجيهها نحو غايات معيّنة، فردية وجمعية، خاصّة وعامّة.

لذلك يمكن التفريق، على نحو واضح، بين الأنانية بوصفها تعبيراً عن الأنا الطبيعي وتقابلها **الغيرية** (الأنا ضد الغير، نحن ضد الأغيار أو الغوييم)، وبين الأنوية المعبرة عن الأنا المدني وتقابلها **الآخرية** (أنا/ الأخرى والآخر، الأخرى والآخر كلاهما «أنا»). وسنلاحظ أنّ الأنانية لا تزال ثاوية في ثنايا الأنوية، وستظلّ كذلك ما دام الطبيعي ثاوياً في ثنايا

---

(1) راجع/ي: يونغ، كارل.ج.، البنية النفسية عند الإنسان، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية-سورية، 1994م، (بحسب مقدمة المترجم)، ص64.

(2) يحمل كل فرد في جيناتها أو جيناته تاريخ النوع وتاريخ الحياة، كما تبيّن الشفرة الجينية أو كتاب الحياة.

المدني. وفي مجال الغيرية، يجب أن نفرق بين الغيرية التبادلية (الانتقال من الأنا إلى الأخرى والآخر، وبالعكس) أو الغيرية المعتدلة، التي منها **الغيرة**، بمعانيها المتناقضة شكلاً[1]، وبين الغيرية الجذرية، التي تعني ذوبان الفرد في الجماعة، وتماهي التابع والتابعة بالمتبوع، والعبد والعبدة بالسيّد، وتماهي المحكوم بالحاكم، ومن ثمّ يجب التفريق بين الذات الطبيعية (الهووية) المؤسّسة على المغايرة والتفاصل، والتي تسم النزعات العرقية والمذهبية، وبين الذات المدنية المؤسَّسة على الاختلاف والتواصل، والمؤسِّسة للسلم المدني والتشارك الحرّ. مرّة أخرى، هذا التفريق لا يُظهر، ولا يُضمر، أي حكم على الأفراد؛ بل يحكم على العلاقات السائدة التي تحوِّر العلاقات الواقعية بين الأفراد والجماعات، والتي ينبغي نقدها ومقاومتها وتغييرها.

لكن نقد العلاقات السائدة، والأنساق الثقافية التي تحدّد الجماعات الطبيعية، يقتضي الكشف عن جذورها الطبيعية ونواها (جمع نواة) الغريزية في «الذاكرة المتصلة» للفرد والجماعة، على اعتبار العادات والتقاليد وأنماط السلوك الموروثة عمليات تحيين وإنعاش لهذه الذاكرة، تنبثق من «الخافية الجامعة»[2]، وقد صارت محتوياتها علاقات اجتماعية وأنساقاً ثقافية، «فلا شيء، في الفكر، ليس له وجود سابق في الحس»[3]. ولا يمكن فهم سيرورة التمدّن إلا بصفتها تحوّلاً وانتقالاً من الحس إلى الفهم، ومن الفيزيقي إلى النفسي، ومن الطبيعي إلى الاجتماعي، ومن اللاوعي إلى الوعي والمعرفة؛ أي من سياق غريزي قوامه الجبر والإكراه والحتمية والضرورة والأنانية والتمركز

(1) كالغيرة التي تتضمّن الحسد والضغينة، والغيرة على الشرف والعرض والدين والوطن... ولكن أساسهما واحد هو الأنانية، فردية كانت أم جمعية.

(2) نستعمل مفهوم الخافية الجامعة بمعنى التاريخ غير المعلوم أو التاريخ الخفي للأفراد والجماعات، وهو ما يمكن أن تكشف عنه قراءة الشفرة الجينية لأي فرد.

(3) يونغ، مرجع سابق، ص36.

على الذات، إلى سياق مدني قوامه الإرادة/ الإرادات الحرّة والتواصل والتبادل والتشارك الحر. وهذا مؤدّى القول: إن الطبيعي، أو الغريزي، لا يزال ثاوياً في ثنايا المدني هنا وهناك، ومعنى قابلية الانتكاس عن المدنية هنا وهناك؛ ومن ثمّ إن الموقف من المرأة مؤسّس في ذلك السياق الغريزي، أو تلك الخافية الجامعة. أليس لافتاً للنظر أن الفلسفة والدين تأسّسا على أن «قوانين العقل هي ذاتها قوانين الطبيعة»، وأن التراتب الهيرارشي حتمي وجبري كالتراتب الطبيعي؟ يبدو أننا لا نزال نعاني من آثار القطيعة الإبستمولوجية والأخلاقية بين العلم من جهة، وبين الفلسفة والدين من الجهة الأخرى، ما يدفع إلى القول: إن نقد الفلسفة بات مدخلاً ضرورياً إلى نقد الدين.

تتجلى الأفعال المنبثقة من السياق الغريزي، أو الخافية الجامعة، في الظواهر الاجتماعية، في وحدة الظاهرة وثباتها وانتظامية تكرارها، وما يغلّفها من قيم ومعانٍ، ولا سيّما ما يتعلق منها بالتقديس والتدنيس، حتى تغدو الأفعال ذاتها علامات ورموزاً لهذه القيم والمعاني وفق آلية التبادل الرمزي بين الاستثارة والفعل. فالخوف الغريزي الخالص من الأفعى، على سبيل المثال، يتحوّل إلى خوف رمزي من المرأة، فليس عبثاً أو اعتباطاً تشبيه المرأة بالأفعى[1]. الطبيعي هنا يشكّل النفسي، أو يظلّ عاملاً خفياً من عوامل تشكيله، مثلما يؤثّر اللاوعي، بمحتوياته وطابعه النسقي، في تشكيل الوعي وتوجيه السلوك. من المؤكّد أن الغريزة ليست مطابقة للخافية أو اللاشعور، ولكن الغريزة تشكل جزءاً غير يسير من محتويات الخافية. «فالسياقات اللاشعورية الموروثة التي تطرأ موحدة النسق، وبانتظام هي وحدها التي يمكن أن ندعوها بالغريزية، حين تبدي علامة تدلّ على الضرورة»[2]. يبدو أن الموقف من المرأة، والموقف من الآخر، المتوارثين

(1) كانت الأفعى شعار الملكات العظيمات من سميراميس إلى كليوباترا، ثم صارت شعاراً لآلهة ذكورية وذكور مؤلّهين، قبل أن تدنّس التوراة المرأة والأفعى معاً.

(2) يونغ، مرجع سابق، ص65.

جيلاً بعد جيل، ينتميان إلى هذا النسق الغريزي أو الطبيعي، والنماذج البدئية أو الفطرية للإدراك؛ أي إلى نسق ما قبل المدنية، الذي لا مكان فيه للإرادة الحرّة إلا على وجه الإمكان. إن قدرة الإنسان على تهذيب غرائزه والسيطرة عليها شكل من أشكال تهذيب الطبيعة والسيطرة عليها، وتغيير أشكالها وأنسنتها وتملّكها بالمعرفة والعمل.

لو كان في وسعنا أن ننحّي جميع أحكامنا ومعاييرنا العقلية والأخلاقية جانباً، لبعض الوقت، لأمكننا أن نرى الأفراد على حقيقتهم، ونرى ذواتنا فيهم، وذلكم شرط ضروري لتقبُّل الذات وتقبُّل الأخرى والآخر من جهة، ولإدراك نسبية الأحكام والمعايير وظرفيتها من جهة أخرى. «المربي يحتاج إلى تربية»، كما أشار ماركس في أطروحاته عن فويرباخ[1]، والناقد يحتاج إلى نقد. لكن ما يعترض هذه الإمكانية وهذا المطلب هو صعوبة التحرر من الطابع النسقي للوعي والمعرفة على صعيد الأفراد والجماعات، ما يعني أن نقد أنساق الوعي والمعرفة لا يأتي من داخل كلٍّ منها؛ بل من خارجه، ما يجعل من التواصل والتبادل، أو التأثير والتأثّر، شرطين ونتيجتين في الوقت ذاته.

تبدي الحياة الواقعية تلازماً بين الأنانية الذكورية والغيرية الأنثوية؛ أنانية الرجال وغيرية النساء. وكثيراً ما تندفع الأخيرة إلى حدودها القصوى؛ أي إلى الغيرية الجذرية، التي تعني تذكُّر المرأة أو استرجالها طوعاً، من دون أن نهمل غيرية الذكور (الطبيعية)، التي لا تعني أكثر من نزوع استحواذي تملّكي إزاء المرأة، وتسلّطي إزاء الآخر، وذوبان في سديم الجماعة، وامتثال لعاداتها وتقاليدها، وغيرة في الدفاع عن كرامتها وشرفها، وغسل عارها بالدم، دم المرأة غالباً.

لا يمكن إنتاج معنى جديد للذات المدنية إلا بإبقاء الاختلاف حيّاً بين الأنوثة والذكورة، وبين المرأة والرجل. هذه المقاربة وحدها يمكنها أن تطوّر

(1) الاقتباس من الذاكرة.

مفهوماً عاماً للقوة الروحية أو الثقافية الفاعلة (agency) والمنفعلة. هذا المعنى للقوة ليس فعّالاً بمعنى الهيمنة والسيطرة على الآخرين؛ بل بمعنى التقبُّلية والانفتاح والآخرية. الآخر والأخرى ليس من تميُّز الذات نفسها منه أو منها، ولا هو أو هي ما وراء حدٍّ مطلق لا يمكن للذات أن تبلغه أو تتعداه؛ بل هو من يجعل أو تجعل الذات ممكنةً دوماً، مرةً تلو مرة. «فما لم نتصور معنى الآخرية، وانعدام الحدود، شرطاً لامتلاء الذات، فإننا ملزمون بتكرار ذلك الشكل ("الطبيعي" أو الغريزي[1])، المسيطر والمتملِّك أو التملُّكي من الذاتية»[2].

يكمن جذر التميّز الجنسي، كالتمييز العنصري تماماً، في جعل الأخرى في الأوّل، والآخر في الثاني، موضوعاً للمقارنة والأحكام التفاضلية؛ «شيئاً» مختلفاً جذرياً، تُنسب إليها أو إليه صفات معاكسة أو مناقضة لصفات الذات كما تقدّم، فتغدو الأخرى والآخر، في نظر الذات الحاكمة، مجرد نقص أو سلب، والذات هنا هي المدّعي والقاضي. يصح هذا في ما يُسمّى «الذات الجمعية»، مثلما يصحّ في الذات الفردية عندما يلتبس مفهوم الذات الجمعية بمفهوم الهوية، فتغدو العلاقات بين الأفراد والجماعات والأمم والشعوب علاقات هووية؛ أي علاقات بين هويات ثابتة مفترضة قبلياً. ويتجلى ذلك في علاقات السيطرة الفظّة والهيمنة الثقافية الناعمة، ومن أكثر أمثلتها بروزاً علاقة المستعمِر بالمستعمَر، التي أنتجت، في وعينا، هويتين شرقية وغربية مشحونتين بالعنصرية، بالطريقة ذاتها التي أنتجت الأعلى والأدنى، والمرأة والرجل، والأكثرية والأقلية.

---

(1) يقصد بالغريزة والأفعال الغريزية طريقة من السلوك لا يكون فيها الدافع والغرض معروفين تماماً، ويكون فيها الحافز على السلوك ضرورة داخلية، بحسب: يونغ، مرجع سابق، ص64.

(2) ييغينوغلو، مرجع سابق، ص28. الإضافة من عندنا؛ لأننا نرى أنّ الانفعال قوة فعل، أو آلية ذهنية نفسية لتوليد الفعل، بشرط ألا تكون مجرد ردّ فعل من نوع الفعل المثير ذاته، ممّا يندرج في باب الحماقة واللاعقلانية.

يعرّف إدوارد سعيد الاستشراق بأنه «تفريق إبستمولوجي [معرفي] وأونطولوجي [وجودي] بين الغرب والشرق»[1]. هذا التفريق يتحقّق عن طريق وسم الشرق بأنه يفتقر إلى «المجتمع المدني»، أو «الفردية» أو «البنى الثانوية»؛ أي جميع الخواص السوسيولوجية والأنثروبولوجية التي يُفترض أن الغرب يمتلكها بصورة طبيعية أو بدهيّة. فتُدفع المجتمعات الشرقية، أو اللاغربية، باستراتيجية إنشائية، إلى الوراء في الزمن، وتُصوَّر بأنها بدائية أو متخلّفة ومتوحشة[2]. الذات هي الأنموذج المعياري للحكم الذي يؤسّس موقفاً استعلائياً واستراتيجية هيمنة.

الذات تضع الآخر أو تعيّنه، والذاتية تضع الآخرية؛ الآخرية (Alteration)، عند هيغل، تقع تحت عنوان الوجود المتعين والمتناهي[3]؛ أي مظهر من مظاهر اللامتناهي (الفكرة الشاملة أو العقل الكلي، أو الله) وعَرَض من أعراضه أو تجلٍّ من تجلياته في عالم الأعيان، يحمل تناقضه في ذاته؛ لذلك تصبح وحدة الأنا والآخر الجدلية هي وحدة اللامتناهي الذي لا يقبل الاختلاف، أو الذي يَعبُر من الاختلاف والتعدّد والتنوّع إلى الوحدة والتجانس والانسجام والتناغم؛ لأن جميع التناقضات تكون قد انتفت كلّياً. ولا يتحقّق ذلك إلا بنفي الاختلاف، واعتبار الآخر أو الأخرى مجرّد مَعْبر للذات الماهوية أو الجوهرية، التي هي مجرّد فكر، أو فكر مجرد، وهذه نسخة جديدة من الديكارتية معدّلة كانطياً، ومدرجة في سياق صوفي قوامه تأليه الإنسان وأنسنة الإله كما يبدو ذلك جليّاً في (**حياة يسوع**)[4].

التمييز الجنسي يقوم على اعتبار الفروق الجنسية فروقاً نوعية ومطلقة، لا

(1) سعيد، إدوارد، الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للتوزيع والنشر، القاهرة، 2006م، ص54.

(2) عن: ييغينوغلو، مرجع سابق، ص25.

(3) راجع/ي في ذلك: ستيس، ولتر، فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، في دراسات هيجلية، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م، ص199-200.

(4) راجع: هيغل، فريدريك، حياة يسوع، دار التنوير، بيروت.

فروقاً كمية ونسبية، أو فروقاً في الدرجة، قابلة للملاحظة والقياس؛ فيغدو الاختلاف جذرياً ومطلقاً، وهذا عيب في طريقة التفكير، وفي الوعي الاجتماعي الذي ينفي عن الأنثى جميع خصائص الذكر، وعن المرأة جميع خصائص الرجل. فيغدو القضيب والفرج علامتين ورمزين تنبثق منهما جميع الاستيهامات والتأويلات الاجتماعية والثقافية والنفسية. يُقال «المرأة رجل ناقص»؛ لأنْ ليس لها قضيب، ولا يقال الرجل امرأة ناقصة لأنّ بطنه قاحلة لا تنجب حياة جديدة، وثدييه أصغر من ثدييها ولا يغذّيان، ونفسه جافّة جاسية من دون رطوبة الأنوثة وليونتها. يبدو أن المسألة برمّتها مسألة معيارية، والحاسم فيها هو من يضع المعايير، ويعيِّن قواعد الحكم، وبعبارة أوضح، تبدو المسألة مسألة معرفة/ سلطة.

الذات في الفكر البشري، حتى يومنا، ليست مذكَّرة فحسب؛ بل مجرّدة أو ميتافيزيقية أيضاً. تجريدها هو ما يجعلها تنفي الأخرى والآخر، وتنفي الاختلاف. الوجود المتعيّن أو المتناهي الذي يتضمن الآخرية بالضرورة متغير يتلاشى ويفنى في اللامتناهي والمطلق الذي هو ضمانة الوحدة ومبعث النظام. أمّا في الواقع، فالمتعين أو المتناهي ليس واقعة عارضة؛ بل هو الواقع الفعلي؛ لذلك هو غير ثابت وغير مستقر، يحمل إمكانية التغيّر في داخله دوماً؛ لأن حدَّه يعتمد على الجانب الإيجابي الداخلي فيه؛ أي على كيفه، لا على شيء آخر خارجي، لكن الحدّ سلب، ومن ثم إنّ السلب أو اللاوجود جزء من ماهيته المتناهية ذاتها، فوجوده هو لا وجوده؛ أي إنه يحمل في جوفه بذور موته وانحلاله.

الآخرية مختلفة عن الصيرورة، فهي مقولة أكثر عينية وأكثر اكتمالاً من الصيرورة، وإن تكن مندرجة فيها؛ فإذا كانت الصيروة انتقال الوجود إلى العدم وبالعكس، فإن الآخرية هي انتقال الذات إلى الآخر وبالعكس. الصيروة خلق وانعدام متواتران، والآخرية تغيّر الكيف أو الماهية باطراد[1].

(1) ستيس، ولتر، مرجع سابق، ص200-201، بتصرّف.

يمكن قراءة نص هيغل نقدياً بوصفه «نسيان الذات الضروري لاعتمادها على الآخر المختلف، بوصفه دالةً سلبيةً على الذات نفسها. هذا الاقتصاد الجدلي الهيغلي لتكوين الذات لا يمكن أن يقبل بتشكّل الآخر على نحو مختلف، ولا يمكن أن يقبل بتفرّده واستقلاله وحريته؛ إذ لا يمكن الاعتراف باختلاف الآخر، وكونه ذاتاً تتوافر على الجدارة والاستحقاق. ففي حين أن الآخر ضروري لتكوين الذات، فإن الذات لا يمكن أن تشكّل ذاتها إلا على أساس إنكار اختلاف الآخر. لقد نظر هيغل إلى المسألة من منظور منطق الفكر المجرد، (الديالكتيك) الذي يبدو فيه إنكار الاختلاف إنكاراً لاختلاف الماهيات، بغية الكشف عن النواة الأولية الواحدة لكل منها؛ أي العقل أو الفكرة الشاملة. فالجدل أو الديالكتيك الهيغلي يُبيّن كيف تفض هذه النواة نفسها، وتندرج في العالم والتاريخ المتجهين إلى الوحدة والانسجام والتناغم (وحدة الشكل والمضمون)، على اعتبار أن «الشكل في مغزاه الأعمق هو العقل بوصفه معرفةً نظريةً، والمضمون في مغزاه الأعمق هو العقل بوصفه الماهية الجوهرية للواقع، سواء كان واقعاً فيزيقياً أم أخلاقياً»[1]. إن قراءة نقدية وإيجابية لهيغل تضع ذات الفرد أو الذات الفردية، كما هي في الواقع، في مكان العقل الكلّي أو الفكرة الشاملة المجردة والمطلقة واللانهائية، يمكن أن تضفي على الديالكتيك معنىً جديداً كلياً، على نحو ما نحاوله في هذه المناقشة، بغيةَ إعادة بناء العلاقة بين الذات والموضوع، والأنا والآخر، والذكورة والأنوثة، على نحو يتشارط فيه التشابه والاختلاف ويتكاملان، وتنتفي مركزية الذات الذكورية، فردية كانت أم جمعية، وتكفُّ عن كونها وعياً مجرداً، أو عقلاً محضاً.

ما من شكّ في أن الخطاب يشكّل موضوعه، بقدر ما يكون خطاب سلطة تشكّل الأفراد الذين لا يقاومونها واللاتي لا يقاومنَها، وتفرض تمثيلها

(1) الاقتباس من الذاكرة، بنصه تقريباً.

للذات على أنه الحقيقة أو الواقع؛ فإن اقتفاء الآثار الخافية لجدل المعرفة والسلطة في إنتاج الخطابات يمكن أن يكشف عن الطابع المركزي لهذه الخطابات، وعن الطابع الذكوري المتمفصل مع المركزية، حيث يصعب الفصل بين المركزية الإثنية، على سبيل المثال، والمركزية الذكورية، ويصعب الفصل، من ثم، بين السيطرة الإثنية و/أو المذهبية وبين السيطرة الذكورية وأشكال الهيمنة الثقافية الناعمة المقترنة بها.

قلّما يجري الحديث عن أثر السلطة الذكورية في تشكيل الذوات وتشكيل الأجساد؛ فعملية التذويت التي تمارسها السلطة هي ذاتها عملية موضعة لذوات الذكور والإناث؛ أي اعتبارها موضوعاً للسلطة، لكن ما يميّز وضعية المرأة، فضلاً عن كونها موضوعاً للسلطة المباشرة، هو كونها موضوعاً للمعرفة والرغبة. فقد أنتج الذكور، على مرّ التاريخ، معرفةً «موضوعيةً» بما هي المرأة، وبما تختلف عن الرجل، إلى جانب تمثيلها في الأخيلة والأحلام والأشواق، والاستيهامات اللاواعية المنبثقة من الرغبة. فإن نسونة النساء وتحريمهنّ؛ أي جعلهنّ حريماً، نتاج هذه العملية المثلثة الأطراف: السلطة والمعرفة والرغبة، ما يستدعي أن يكون نقد مركزية السلطة والمركزية الذكورية نقداً للسلطة والمعرفة وتنقية للرغبة من الاستيهامات الطفلية، والإنشاءات المشوّهة لصورة المرأة وموقعها ومكانتها.

في مقابل عملية التذويت-الموضعة، ثمّة عملية تذوُّت أو تشكُّل ذاتي للمرأة والرجل؛ أي عملية تأنُّث ذاتي تقابل عملية التذكُّر الذاتي، تحيط بهما الضغوط من كل جانب. من هنا، يكتسب نقد المركزية الذكورية طابعه التحريري في مواجهة هذه الضغوط، وإطلاق عملية التذوُّت من إسارها، حيث تغدو عملية التذوُّت هي نفسها عملية مقاومة التبعية والاستبداد.

من البدهي أن نفترض أن «الآخر» المختلف الغريب الذي يشغل اللامكان، هو ما يشكّل الذات المركزية، ويؤسّس الهوية المركزية، باعتباره كلّ ما تأنف الذات أن تتصف به، وكل ما تعدّه نقصاً، مع أنه مقيم في

ثناياها وفجواتها وفي أعماق خافيتها. وأن السيطرة عليه، أو استبعاده، شرط لتمكّن الذات؛ أي لتأسيسها في المكان والمكانة. فالذات المركزية والهوية المركزية، أو الذات العصبوية، إنما تتشكلان بالسلب أو بالليْس، سلب خصائص الآخر عن الذات، ولا يتمّ ذلك إلا بالسيطرة عليه، أو استبعاده. ولما كانت الذات المركزية والهوية المركزية ذكوريتين، فمن البدهي أن يكون ثمّة تواشج بين الميل إلى السيطرة على الآخر، أو استبعاده، وبين تأنيثه رمزياً. ومن ثمّ، إن خطاب السلطة خطاب مجنسن في أعماقه، والجنسانية هي قاعه أو عمقه اللاواعي أو اللاشعوري. كما أن تمثيل الآخر المختلف الغريب أو العدو (وهو مذكر لفظاً) هو تمثيل مجنسن ينطوي على تمييز جنسي غير واعٍ وغير ملحوظ[1]، فما بالكم بتمثيل المرأة المؤنثة معنىً ومبنىً، وهي من تتشكل ذاتية الرجل وهويته بسلب خصائصها أو نفيها، ولا تتحقّقان إلا باستبعادها من الفضاء العام والسيطرة عليها؟

لقد أولى فرانز فانون، في كتابه (**جلد أسود وأقنعة بيض**)، جدلَ العنف الجنسي المتبادل بين المستعمِر والمستعمَر اهتماماً خاصاً؛ فالرجل الأبيض باغتصابه المرأة السوداء يُشعِر الزنجي بأنه رجل مخصي. والزنجي، بإقامته علاقات جنسية طوعية أو غصبية، مع المرأة البيضاء، ينتقم من المستعمر، ويثبت أنه رجل مثله[2]. ومثل ذلك يمكن أن يُقال عن العصبية المذهبية

(1) لاحظ ذلك إدوارد سعيد في تحليله للاستشراق بقوله: «ثمّة ربط شبه منتظم بين الشرق والجنس، حيكَ من خلال الخبرات الشرقية لفلوبير المثيرة منها والمخيبة للآمال... أما لماذا يبدو أن الشرق لا يزال يوحي لا بالخصوبة فقط؛ بل بالوعد (والتهديد) الجنسي، والشهوانية التي لا تكل، والرغبة اللامحدودة، والطاقات التوالدية العميقة، فهو شيء يمكن للمرء أن يتأمّله». وفي المقابل، إن نظرة «الشرقي» إلى «الغرب» نظرة مجنسنة هي الأخرى. راجع/ي: طرابيشي، جورج، شرق وغرب.. رجولة وأنوثة، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1988م.

(2) عن: طرابيشي، جورج، شرق وغرب.. رجولة وأنوثة، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1988م، ص9.

والموقف الطبقي؛ إذ تتضامن السيطرة المذهبية أو الطبقية والسيطرة الجنسية، وكثيراً ما تعبّر الثانية عن الأولى بتأنيث المسيطَر عليهم، وأشكال انتقام هؤلاء من مضطهديهم، كما في قول بطل نجيب محفوظ في (**بداية ونهاية**): هذه امرأة إذا ركبتها فقد ركبت طبقة بأسرها، أو قول المستعمَر المخصي نفسياً عند مرآه امرأة بيضاء نقية البشرة: هذه امرأة إذا ركبتها فقد ركبت أمّةً بكاملها[1].

يمكن تفسير عمليات الاغتصاب في الحرب الدائرة، اليوم، في سورية على هذه الخلفية، التي لا تنمُّ على تأنيث الآخر إمعاناً في ازدرائه فحسب؛ بل تنمُّ على اقتران الجنس بالعنف، أو بنزعة عدوانية، جرّاء الكبت والتحريم والتأثيم، وتُعبّر عن سادية عميقة الجذور في البنى الذهنية النفسية للأفراد والجماعات. فالفعل الجنسي، هنا، لا ينبع من الرغبة، ولا يتوخّى اللذة؛ بل هو فعل اعتلاء، أو ركوب ووطء وافتراع... يكتمل بالقتل. المرأة، في هذه الحال، تمثل طائفة مذهبية أو إثنية يُراد اعتلاؤها أو ركوبها والاستعلاء عليها بعد إخضاعها؛ إذ من الصعب قتلها إلا بأفعال رمزية من هذا النوع.

إن نمطي التمايز الجنسي والتمايز الثقافي ليسا منفصلين أحدهما عن الآخر في تمثيل الاختلاف؛ بل إن خطاب الجنسانية وخطاب العرق متواشجان وظيفياً في جهاز السلطة المركزية. فالقرابة البنيوية بينهما، من حيث جذرية الاختلاف ومطلقيته، تقيم نوعاً من التكافؤ بين الاختلاف الثقافي الجذري والاختلاف الجنسي الجذري. ففي علاقة المُستعمِر الغربي بالمُستعمَر الشرقي تكون المرأة هي الشرق، والشرق هو المرأة؛ فإذا كان الشرقي مؤنثاً والمؤنث شرقياً، يمكننا أن ندّعي أن طبيعة الأنوثة وطبيعة الشرق يجري تصويرهما على أنّهما الشيء نفسه في هذه التمثيلات؛ هذا التكافؤ يطرح الذات الغربية بوصفها مذكرةً؛ الثقافة الأخرى هي دوماً مثل «الجنس الآخر»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص10.

(2) ييغينوغلو، مرجع سابق، ص101.

يرى جورج طرابيشي أنّ عملية المثاقفة (بين العرب والغرب) بافتراضها وجود طرفين: موجب وسالب، ملقِّح وملقَّح، تطرح نفسها على الفور عمليةً ذات حدّين: مذكر ومؤنث. ولكن نظراً لأنّ الثقافة الحديثة، نظير القديمة، هي في الأساس والجوهر ثقافة ذكور، فإن المثاقفة لا توقظ في الطرف المتلقي إحساساً بالدونية المؤنثة بقدر ما تبعث فيه شعوراً مرهقاً بالخصاء الفكري والعنة الثقافية. وتحت وطأة هذا الإحساس، الذي لا يُطاق ذلّه، يلوذ مثقف المستعمرة أو المستعمرة السابقة، أول ما يلوذ، بماضيه الحضاري الذي يفترض أنه ينمّ عن الرجولة. وببعث التراث القومي، الذي كان قبل الصدمة الكولونيالية نسياً منسياً، يخامر مثقف المستعمرة أو المستعمرة السابقة شعور مزهو بالرجولة هو في أمس الحاجة إليه إزاء سؤدد الثقافة المتروبولية وسيادتها[1]. ولكن هذا لا يغيّر شيئاً في نظرة الملقِّح إلى الملقَّح، ونظرة الأخير إلى نفسه، فادّعاء الرجولة والتفوّق والسبق الحضاري... يخفي شعوراً ممضاً بالدونية؛ أي بالأنوثة. لا يمكن الخروج من هذا المأزق إلا بإعادة تعريف التأثير والتأثّر بأنهما قوتان متعادلتان أو متكافئتان، ومتشارطتان في الأفراد والجماعات، لا تكون إحداهما بغير الأخرى (من لا يتأثر لا يؤثر).

فإذ تتجلى عملية الإخضاع والاستتباع، لدى الخاضعين والتابعين، في نوع من خصاء نفسي، ومن ثم اجتماعي وسياسي، يعبّر عنهما الاتِّباع والمحاكاة أو التقليد والعجز والتواكل، يمكن القول: إن الثقافة البطركية، في الأساس، ثقافة تأنيث الرعايا، مثلما ثقافة المستعمر هي ثقافة تأنيث السكان الأصليين، التي تولّدها الرغبة في تصوّرهم إناثاً، وكلتاهما تولّد لدى الرعايا والمستعمَرين ردود فعل مجنسنة من نوع الفعل ذاته، أو أشكالاً من المقاومة لا تعدو كونها تحويراً للفعل ذاته، تسرف في إبراز قيم الرجولة والشجاعة والتضحية والشهادة، والسبق الثقافي والحضاري، والاعتزاز

(1) طرابيشي، مرجع سابق، ص11.

بتراث الآباء والأجداد وتاريخهم المجيد. فلا يمكن فهم خطاب الأصالة والنزعة التراثية إلا بصفتهما تعبيراً عن شعور ممض بالدونية لدى من يدركون انقطاع علاقتهم بالتراث إدراكاً واضحاً، ويمارسون نوعاً من مكابرة أو عناد.

هوية الذات ليست الوحيدة التي يجري تكوينها في حركة الرغبة؛ بل إن المقاومة الكامنة لهذا التكوين تُنقش، أيضاً، في هذه السيرورة تحديداً. إن ملاحظة فرانز فانون أن «وعي الذات، عندما يلاقي مقاومة من الآخر، يخضع لتجربة الرغبة... حالما أرغب فأنا أطلب أن أُعتبَر» ملاحظةٌ وثيقة الصلة بالموضوع لأجل فهم هذه الديناميكية. فإنّ الرغبة في الاعتراف هي تحديداً ما يجعل لا يقين العلاقة الكولونيالية وارتيابها ممكنين (وهي ما يجعل لا يقين العلاقة بالأخرى والآخر وارتيابها ممكنين). إنها تقتضي أن نعترف بأنه حيثما توجد مقاومة توجد رغبة. مع أنّ بيان فانون مكتوب في سياق سجاله مع هيغل، فإنه يحمل في الواقع شبهاً معيناً برؤية فوكو للسلطة والمقاومة؛ إذ يلاحظ فوكو أنّ السلطة والمقاومة ليستا خارجيتين إحداهما عن الأخرى؛ لأنّه «حيثما توجد سلطة توجد مقاومة، يُقال: إنّ المرء دائماً "داخل السلطة"»[1]؛ لأنّه يوجد دائماً قانون يكون المرء خاضعاً له وخاضعاً بوساطته. يتعين أن تكون نقاط المقاومة منتشرة ومتعدّدة وجمعية كنقاط السلطة، وهي كذلك، و«بالتعريف، لا يمكن أن توجد (المقاومة) إلا في الحقل الاستراتيجي لعلاقات السلطة». إنّ الأشكال الراهنة من «سياسات الهوية» التي تطفو على السطح في مختلف صراعات اليوم تحمل أثر مثل هذا المفهوم الملتبس للذات.

في مقابل الرغبة الطبيعية، كالرغبة في الاعتراف، ثمّة **رغبة مدنية** تتمثل في **تقبُّل الذات**، كما هي عليه، بغضّ النظر عن اعتراف الأخرى والآخر أو عدم اعترافهما. فإنّ تقبل الذات، على الصعيدين الفردي والجمعي، شرط

(1) عن ييغينوغلو، مرجع سابق، ص85 وما بعدها.

لازم أو ضروري لتقبل الأخرى والآخر أفراداً وجماعات أو مجتمعات، ومن ثمّ هو شرط لازم أو ضروري للانفتاح والتواصل والتشارك الحرّ. **النزعة السلفية والنزعة الماضوية علامتان على عدم تقبّل الذات**، الذي يؤدّي إلى الحصر، وعقبتان تحولان دون تقبّل الآخر والأخرى أو الآخرين والأخريات، وتنجم عنهما أشكال كاريكاتورية سمجة لإثبات الذات وتوكيدها. نحيل القارئة والقارئ على سجالات محمد عبده مع الفيلسوف الفرنسي رينان، وقد عالجها عبد الله العروي تحت عنوان: **(مفارقة محمد عبده)**[1]، الذي وجد الإسلام في الغرب ولم يجد المسلمين، وادّعى أنّ كلّ ما حقّقه الغرب من تقدّم علمي وتقني واجتماعي وسياسي أقرب إلى جوهر الإسلام، إن لم يكن هو جوهر الإسلام، ومتناقض مع جوهر المسيحيّة. اللافت للنظر، في خطاب محمد عبده وسائر المنظّرين الإسلاميين بعده، استقلال الإسلام عن المسلمين، فإن تحوّل هؤلاء من القوّة إلى الضعف لا يمسّ جوهر الإسلام. الانقلاب الدراماتيكي في ميزان القوى بين المسيحية والإسلام أشبه ما يكون بالتحوّل الجنسي؛ الرجال صاروا إناثاً، وبالعكس. لعلّ هذا ممّا يفسّر عمق كراهية الناطقين باسم العروبة و«الإسلام» للغرب.

أمّا الموضوع، فهو بوجه عام المادة التي يبني عليها المتكلّم أو الكاتب كلامه، تقول: موضوع البحث؛ أي مادته. والموضوع عند ديكارت، ومن تقدّمه من فلاسفة العصر الوسيط، هو الأمر الذي نتمثله في الذهن؛ **فالحقيقة الموضوعية** هي التي نتمثلها ذهنياً، بخلاف **الحقيقة الصورية** المستقلة عن الذهن. والموضوع أيضاً هو الشيء الموجود في العالم الخارجي، وهو ما ندركه بالحواس، ونتصوّره ثابتاً ومستقراً ومستقلاً عن رغائبنا وآرائنا، وتقابله الذات. وقيل أيضاً الموضوع هو الموجود بذاته، ويُطلق على الشيء المستقل عن معرفتنا به... والتقابل بين الذات والموضوع كالتقابل بين الأنا واللاأنا.

(1) العروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط2، 2001م، ص23 وما بعدها.

وهو من جانب آخر «الأمر الذي تتأمله وتناقش فيه، كموضوع المحاضرة وموضوع الاختلاف. والموضوع في المنطق هو الذي يُحكم عليه بأن شيئاً آخر موجود له أو ليس بموجود له، وهو بهذا المعنى مقابل للمحمول، أو ما يُسمّيه النحويون المبتدأ أو المسند إليه. فالموضوع متغيّر والمحمول دالّة؛ أي تابع (Fonction) لذلك المتغير»[1]. لا بدّ من أن يستوقفنا تفريق الفلاسفة بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الصورية؛ إذ الأولى هي التي نتمثّلها ذهنياً من طريق الإدراك الحسي. أما الثانية، فهي حقيقة متعالية، كالحقائق اللاهوتية، أو تلك التي تنتمي إلى عالم المثل الأفلاطوني. الحقيقة الصورية هي ضمانة الحقيقة الموضوعية، وحاكمة عليها.

لم يختلف الفلاسفة في تحديد الموضوع اختلافهم في تحديد الذات، بحكم التوافق على التقابل التقليدي والعلاقة التخارجية بين الذات والموضوع، وقابلية الثاني للملاحظة والاختبار، والتوافق على تحديد علاقة الذات بالموضوع على أنّها علاقة ذات فاعلة بموضوع منفعل؛ ولكن تحديد الذات وعلاقتها بالموضوع سيشهد تغيراً واضحاً في فلسفة كانط وهيغل، ومن نهجوا نهج أيّ منهما، ثم في الفلسفة النقدية المعاصرة.

فإذا كان دحض الجوهرية والمفارقة والتصوّر الدوغمائي للذات ممكناً، سواء من طريق الاسمية والتصوّف، على ما بينهما من تباين، أم من طريق منجزات العلوم الأحدث، وهذا أولى وأهم، فإن دحض الثنائية أو الثنوية أكثر مشقةً، إذ لا يمكن نفي التقابل، ولا يمكن إنكار اختلاف الذات عن الموضوع، والفكر عن الوجود والمادي عن اللامادي. فلا بدّ، إذاً، من مقاربة جديدة لإعادة بناء العلاقة بين الذات والموضوع، انطلاقاً من إعادة التفكير في الذات، لا بدلالة الموضوع الذي غدا أكثر شفافية، بفضل تقدم العلوم فحسب؛ بل بدلالة الأخرى والآخر هذه المرة؛ فلا ذات بلا أخرى

---

(1) صليبا، مرجع سابق، ص446-447.

وآخر، ولا ذاتية بلا آخرية. وبدلاً من التسليم باستقلال الموضوع واستقراره واستمراره وحياده أو لاغائيته، يتركز الاهتمام على استقلال الذات الفردية، وغائيتها وآليات تشكّلها من خلال علاقاتها بالموضوع من جهة، وبالأخرى والآخر من جهة ثانية؛ لاكتشاف علاقة التشارط بين الاستقلال والحرية، وكسر حلقة التبعية أو العبودية، ولا سيّما العبودية الطوعية، كالتبعية التي تحرسها، وتدافع عنها، أغلبية النساء.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن تعريف كانط للحرية على أنها الخضوع الإرادي (الذاتي) للقوانين التي نضعها بأنفسنا لأنفسنا، ولا سيّما القوانين الأخلاقية المطلقة، هي الأساس العقلي والأخلاقي للحرية، أو أساس «التحديد الذاتي»: «افعل الفعل بحيث يمكن لمسلّمة سلوكك أن تصبح مبدأ تشريع عام». أو «افعل الفعل حيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك، باعتبارها، دائماً، وفي الوقت نفسه، غايةً في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرّد وسيلة»[1]. أو عامل الآخرين على نحو ما تحبّ أن يعاملوك، فلا يمكن لهذا «الأمر الأخلاقي» أن يتحقّق ما لم ندرك أن الفرد الإنساني يجمع في شخصه العالم المادي الفيزيقي والعالم الأخلاقي، على نحو لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. فالذات تتحدّد أو تحدّد ذاتها من خلال علاقتها بالموضوع، فتغدو المعرفة الموضوعية قوامها وعمادها. وبهذا كان نقده للعقل الخالص السيف الذي قطع رأس الألوهة، بتعبير الشاعر الألماني هايني.

ولا بدّ من أن تستوقفنا فكرة المعرفة الترانسندنتالية؛ أي المتعالية أو القبْلية، **السابقة كلَّ تجربة**، كمعرفة الزمان والمكان والسبب والعلّة... على اعتبارها الحرية في طور الإمكان، أو على أنها موجودة في الإنسان بالقوّة،

---

(1) كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، (د.ت)، ص11.

ويمكن أن توجد بالفعل. فإن هذه الفكرة، على الرغم من طابعها الميتافيزيقي، غير الدوغمائي، تُشير إلى ماهية الطبيعة البشرية، وتفتح الطريق إلى معرفة الذات، فتدلّنا بوضوح على القوى الكامنة في الطبيعة البشرية، على اعتبار أن الإبداعات والإنجازات التي حقّقها الإنسان في الماضي والحاضر ليست سوى إظهار لهذه القوى التي لا تنفصل عن قوى الطبيعة.

تأمّلوا جهاز الكمبيوتر، والتقنيات الذكية الأخرى، التي ابتكرها الإنسان، والتي تقوم بكثير من العمليات الذهنية التي تقوم بها، أو يقوم بها الفرد الإنساني، ولكنّها من المستحيل أن تطابق الذهن البشري أو تستغني عنه؛ إنها الدليل الأكثر وضوحاً على أن الإنسان يموضع خصائصه الذاتية، وقدراته الذهنية والنفسية في موضوعات فكره وعمله. فليس في عالم الإنسان شيء ليس موجوداً في الفرد الإنساني بالقوة أو بالفعل. والفرد الإنساني دوماً أنثى وذكر، رجل وامرأة.

على أن المعرفة السابقة لكلّ تجربة، التي هي أساس إمكان أي تجربة، ليست معطىً نهائياً على نحو ما افترض كانط؛ بل هي نتاج علاقات متغيرة داخل المنظومة الحيّة وخارجها، تتطوّر وتنمو باطّراد، فما أدرانا أن النسبية والكمومية (الكوانتُم)، اللتين تستعصيان اليوم على مدارك معظم الناس، قد تصيران معارف قبلية في المستقبل. وإلى ذلك، إن الطبيعة البشرية، أو «الطبع» بتعبير كانط، مؤسّسة على الحرية التي لا تتجلى في المعرفة والعمل فحسب؛ بل في الحب أيضاً؛ أي في الإرادة الخيّرة، التي تتجه إلى أن تكون خيّرة بذاتها ولذاتها، كما تتجلى في الواجب الأخلاقي المجرّد من الميل والهوى والأثرة، أو الأنانية والخوف، ومن الزهو والتبجُّح.

مع أن الحب لا ينفصل عن الميل، أو الرغبة والهوى، فإن الإرادة الخيّرة بذاتها لا يمكن أن تنبثق إلا من اتحاد الإيروس واللوغوس (العقل والعاطفة)، ولا سيّما أنّ الحب مقترن بالذوق والجمال. هذا الاتحاد (الكيميائي مجازاً) شرط أوّلي لاستقلال الذات وحريتها. إن القانون

الأخلاقي، الذي يضعه كل فرد لنفسه، وجه آخر من وجوه الطبيعة البشرية المؤهلة لتجاوز نفسها باستمرار. وإذا ترجمنا الإيروس واللوغوس إلى ما يرمز إليه كلٌّ منهما عرفاً نقول: إن اتحاد الذكورة والأنوثة (كيميائياً أيضاً) هو أساس استقلال الذات وحريّتها.

مثال الكمبيوتر، ومثال الواجب الأخلاقي النابع من الضمير الفردي، يكشفان عن العلاقة الجدلية بين الكائن الإنساني وبيئته، أو مجاله الحيوي؛ أي بين الفرد وعالمها أو عالمه، ويبيّنان أن هذا الجدل هو ما يفجّر مكامن الإبداع على كلِّ صعيد، ويحوِّل الممكنات إلى وقائع ومنجزات مادية ومعنوية وأحداث اجتماعية. فإذا افترضنا أن المجال الحيوي المشترك بين مجموعة من الأفراد واحد ومستقر (والأمر ليس كذلك بالطبع)، فإن اختلاف مخرجات العلاقة بين الأفراد والبيئة مردّه إلى اختلاف الأفراد، فما بالكم إذا كانت البيئة ليست واحدة، وليست مستقرة، من وجهة نظر الأفراد؟ هذا ما يستوجب أن نأخذ بفكرة المنظومات الحيّة الديناميكية، وذاتية التكوّن والتنظيم، وما بينها من تأثير وتأثّر متبادلين، للوقوف على الإحداثيات المتغيرة لأي تشكيل اجتماعي سياسي، وعلى عوامل التغيّر التي لا تردُّ إلى الشروط الموضوعية وحدها، ولا إلى الشروط الذاتية وحدها.

وإذ نتحدث، دوماً، عن مساواة المواطنات والمواطنين في الحقوق والواجبات، قلّما نتوقّف عند القواعد أو المبادئ العملية التي انبنت عليها فكرتا الحق والواجب. فالملكية، على سبيل المثال، هي موضوع الحق؛ والواجب هنا يتجلى في «احترام» ملكية الأخريات والآخرين، وما تعيِّنه من حقوق مدنية. هذا الواجب المقابل لهذا الحق ليس الواجب الأخلاقي المجرّد من المنفعة والمصلحة، وإن كان ضرورياً، ومتطابقاً مع الواجب الأخلاقي شكلاً. فإذا كانت المساواة المدنية والسياسية مساواة في الحقوق، فإن المساواة في الواجبات تتعدى هذه النواة إلى **التساوي في حرية الإرادة**، التي ينبثق منها الواجب الأخلاقي، ويضع مسألة الحقوق تحت السؤال،

ويفتح الطريق نحو المساواة الاجتماعية والعدالة. **فالواجبات التي لا تنبني على حرية الإرادة هي واجبات مفروضة بقوّة السلطة**، سلطة العرف، أو الشريعة، أو القانون.

ومن ثمّ، إن **المساواة القانونية في الحقوق والواجبات لا تزال عارية من أي قيمة أخلاقية**، في ظلّ التفاوت الاجتماعي الصارخ، سوى أخلاقيات الأمر الواقع؛ أي أخلاقيات القوة والغلبة، وما يقابلهما من تبعية وخضوع. من حقي أن تكون لي ملكيّة خاصّة يعترف بها الآخرون، ويحترمونها، ويصونها القانون، لكي أعترف بملكية الآخرين وأحترمها، وأحترم القانون الذي يصونها. فالمساواة القانونية تنبني على اعتراف متبادل بالحقوق. حسناً، لكن الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تقف حائلاً بيني وبين أن تكون لي ملكية خاصّة، بما في ذلك المسكن، فما قيمة الحقّ الممنوح لي بالقانون، والمساوي لحقوق الأخريات والآخرين، وكيف أكون متساوياً، بالفعل، مع من يملك مال قارون وهارون، أو مخلوف ومعلوف، ومن بوسعه أن يشتري قوّة عملي، أو يشتريني مع ضميري الأخلاقي بأبخس الأثمان؟

سيقول قائل: وكيف تبيع نفسك وضميرك الأخلاقي، وهل هناك قوّة تستطيع أن تلزمك بذلك؟! أجيب: حين أكون مضطراً إلى بيع قوة عملي بشروط الشاري، أو بعقد إذعان، يصير الباقي سهلاً، ومن تحصيل الحاصل؛ فقوة عملي الذهني واليدوي هي ذاتي ومصدر ضميري؛ أم الضمير شيء والمعرفة أو الفكر والعمل شيء آخر[1]؟! لم يخطئ من وصف النظام الرأسمالي بأنه «عبودية مقنَّعة» أو خفيّة، فما بالك بالنظم ما قبل الرأسمالية؟!

(1) تذكروا أنّ ميتافيزيقا الأخلاق، عند كانط، هي نقد للعقل العملي، أو ما سمّاه هيغل «الأخلاق الموضوعية»، مكمّل ومتجاوز لنقد العقل الخالص أو المحض، علاوةً على كونها نقداً للميتافيزيقا الدوغمائية.

تنطوي عقود الإذعان، بالمناسبة، على نوع من مساواة بين المتعاقدات والمتعاقدين، في كلّ عقد على حدة، ولا سيّما عقود العمل في مؤسسات الدولة، أو عقود المستهلكين والمستخدمين مع الشركات المنتجة، أو التي تقدّم الخدمات، كشركات الاتصالات على سبيل المثال.

تنتمي الحقوق إلى دائرة الموضوعية، في حين تنتمي الواجبات إلى دائرة الذاتية، وهذه الأخيرة لا تكون كذلك؛ أي لا تتحقق ذاتيتها بالفعل إلا بالحرية والاستقلال، وإلا فنحن إزاء التعامل مع الفرد الإنساني على أنه موضوع: موضوع للسلطة، وموضوع للحق، وموضوع للواجب. ومن ثمّ نحن إزاء اللامساواة المغلّفة بالقيم الاجتماعية السائدة على أنها مساواة (لامساواة ملفوفة بسيلوفان المساواة اللامع ومزيّنة بأشرطة الحرية الحمراء والبيضاء). وذلكم أحد أشكال الفخ، وأكثرها إيلاماً. فكيف يُطلَب من التابعة أو التابع أن يحترما حقوق من يستتبعهما ويستعبدهما في الاستتباع والاستعباد؟ أو كيف يُطلب ممّن لا يملك شيئاً غير قوّة عمله أن يحترم حقّ المالكين في استغلاله؟ وكيف يُطلب من المرأة، بوجه خاص، أن تحترم حق الرجل في اضطهادها، تحت عنوان المساواة الصورية، والعدالة المؤجلة، أو المعلّقة؟ لا تستقيم المساواة في الحقوق في ظلّ واجبات مفروضة بالقوة الناعمة، التي تهدر معنى المساواة، فما بالكم بالواجبات التي تفرضها القوة الخشنة والفظّة؟ فلا يجوز الفصل بين نقد الأفكار والتصوّرات السائدة ونقد الأخلاق السائدة؛ لذلك كنّا نلحُّ دوماً على اقتران الفكر بالأخلاق، واقتران الفكر القانوني بالفلسفة الأخلاقية والفلسفة المدنية. أهلاً وسهلاً بالمعرفة القانونية والوعي القانوني، بشرط اعتبارهما فرعين من فروع المعرفة، وشكلين من أشكال الوعي، لا يستنفذان المعرفة والوعي.

يتجلّى الواجب الأخلاقي في الأعمال النابعة من الإرادة الحرة؛ «فالإنسان، أي إنسان، ليس في حاجة إلى علم أو فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل لكي يكون أميناً (وصادقاً ووفياً ومستقيماً) وخيِّراً؛ بل ليكون

حكيماً وفاضلاً»[1]. يحترم القانون الأخلاقي الذي يضعه لنفسه من دون أي قسر، أو إكراه، خارجيين. والاحترام هو أثر القانون الأخلاقي، لا علّة له، ولا ينشأ الاحترام من الميل أو الخوف؛ بل من الإعجاب بقيمة من القيم المذكورة، أو غيرها، نلمسها في هذه أو هذا الشخص الذي نحترمه، أو تلك الشخص أو ذاك.

تنبني المقاربات الآتية على فكرة الوحدة الجدلية بين الأنوثة والذكورة في الفرد الإنساني؛ والوحدة الجدلية بين الفرد والنوع (أو الجنس)، الشخص والإنسان، على اعتبار الفرد أو الشخص أنثى وذكراً، وأنثى أو ذكراً، من جهة، وتعيّناً للنوع الإنساني من جهة أخرى؛ بل هو النوع متعيّناً. وتحاول إعادة التفكير في الديالكتيك مجرّداً من أي صفة، أفلاطونية أو صوفية، أو هيغلية أو ماركسية، انطلاقاً من علاقة الذات بالموضوع، على أن تحدّد الذات بالوضوح نفسه الذي تحدّد به الموضوع؛ ذلك أن مسألة تحديد الذات كانت، ولا تزال، غامضة أو ملتبسة؛ إذ يغلب أن تحيل على العقل الكلي والروح الكلي، أو الفكرة الشاملة والإنسان المجرد، الذي تُحمَل عليه الخصائص المشتركة بين الأفراد؛ أي على ذات مجرّدة وكونية، لا على الفرد الإنساني الحي، الكائنة والكائن هنا والآن، بصفتها وصفته كلية عينية، أنثى وذكراً، تتحدّد بها وبه علاقة الذات بالموضوع، وعلاقتها بالأخرى والآخر، فيختلف التركيب الناتج من تعارضهما، باختلاف الذات، حين تكون أنثى عنه حين تكون ذكراً، وباختلاف الذكور، واختلاف الإناث.

فإن إبهام الذات وتعميتها أو تجريدها، وتحديد الموضوع بأكثر ما يمكن من الوضوح، يدلّان على اختلال الرؤية أو عدم توازنها؛ أي على سلبية الذات وإيجابية الموضوع، وهو مبدأ الوضعية الإيجابية، والعناية بالأشياء، مع أن اختلاف منتجات العمل اليدوي والذهني، التي يُوارى الفرد الإنساني

(1) كانط، مرجع سابق، ص58-59.

خلفها ويُجَهَّل، ناتج من اختلاف المنتجين وتفاوت معارفهم وخبراتهم ومهاراتهم وطرق تفكيرهم واختلاف أذواقهم، وهو الدليل الساطع على استقلال كلٍّ منهنّ أو منهم، أو إمكان استقلالها واستقلاله. وقد ازدادت العناية بالأشياء على حساب الإنسان طرداً مع تطوّر التقانة والعمل المؤتمت والبرمجة الإلكترونية وغزارة الإنتاج وتنوّعه، وتطوّرت علوم الإدارة والتسويق والإعلان والترويج والعلاقات العامة، فغدت النساء والفقراء والمهمّشون ضحايا هذا التقدّم، وغدا التفاوت الاجتماعي تفاوتاً في الإنسانية، ولا سيّما بعد حلول السوق واليد الخفية محلّ المجتمع المدني وتنظيماته ومؤسساته، واستمرار الحروب والنزاعات، وانفجار العنف والإرهاب، وإعادة إنتاج العنصرية، ما يدفع إلى القول: إننا إزاء أزمة ضمير، أو أزمة أخلاقية سافرة هنا ومقنَّعة هناك.

من جانب آخر، لعلنا لا نستطيع فهم ذكورة المعرفة والعمل (غير المنزلي) بوجه عام، وذكورة العلم والتقانة بوجه خاص، إذا لم نتنبَّه إلى أنوثة الموضوع أو انفعاليته؛ الموضوع الذي تتشكل الذات الذكورية بالسيطرة عليه، والتحكّم في خصائصه. لذلك نرجّح أن توسُّع مشاركة المرأة في إنتاج المعرفة وإنتاج العلم والتقانة، وفي العمل غير المنزلي، ومشاركتها، من ثم، في الحياة العامة أو النوعية، من شأنها أن تغير زاوية النظر إلى الموضوع، ومن ثمّ إلى الذات. هذا الترجيح ينطلق من تفنيد الثنوية المانوية، ثنوية الذات والآخر، والذات والموضوع؛ لأن المواقع الممكنة للذات لا يمكن تحديدها مسبقاً، أو بصورة نمطية ثابتة، بناءً على منظومة مغلقة هي منظومة قسر وإكراه؛ ولأنه لا يمكن فصل قوة التأثير عن قابلية التأثّر، ولا يمكن النظر إلى الأخيرة على أنها مجرّد استجابة سلبية لا تنطوي على أيّ نوع وأيّ قدر من القوة. إن قابلية التأثر **تولِّد** قوّة التأثير، وتستحثها، مثلما يتولّد الإنتاج من الاستهلاك، وينمو بنموه، أو مثلما تتولّد الطاقة من عملية الأيض، وتتحوّل إلى طاقة حركية أو كيميائية أو كهربائية...، وقد تولّد ردود فعل من

نوع الفعل لا يبنى عليها شيء. لقد شدَّدنا على فعل التوليد؛ لأنه خاصية أنثوية، في الذكر والأنثى على السواء، وإن كان توليد الحياة امتياز الأنوثة، إضافةً إلى أن الموضوع لا يطيعنا إذا لم نطعه، ونعترف بطبيعته الخاصّة، ونعمل بدلالتها.

ويمكن القول استطراداً: إن بناء عالم الإنسان هو عملية/عمليات تذويت الأشياء، ومنح كل منها معنىً وقيمةً، وأنسنة العلاقات الاجتماعية وخوافيها الجنسية، ومنح كل منها معنىً خاصّاً وقيمةً خاصّةً. ما يُميز عالم الإنسان أنه منسوج من المعاني والقيم والعلامات والرموز، وما تولّده هذه من عمليات تصنيف وترتيب ومقارنة ومفاضلة وميول إلى المحافظة، أو التجديد، حيث لا يعود المادي مادياً محضاً ووظيفياً صرفاً، ولا المعنوي معنوياً خالصاً، بدءاً من ترتيب البيت، وتنسيق الحديقة، وتصنيف المكتبة...

التفكير في المواقع الممكنة للذات يقتضي التفكير في مقاومة السيطرة الفظّة والهيمنة الناعمة، وإشهار التواريخ المضادة لتاريخ السلطة المركزية، والثقافات المقابلة لثقافتها، والتنظير للامركزيّة بجميع أشكالها ومستوياتها. فإنّه من قبيل المفارقة أن نتحدّث عن استقلال الأفراد والجماعات، وتنظيمات المجتمع المدني، في ظلّ مركزية من أيّ نوع. هنا يغدو نقد المركزية نقداً جذرياً للبنية البطركية، ونقداً جذرياً، بالقدر نفسه، للاستعمار والإمبريالية. وكل مركزية هي مركزية مجنوسة؛ لذلك نقدنا، في كتاب سابق[1]، مفهوم الوطنية أو القومية الحديثة بصفتها شكلاً من أشكال المركزية الإثنية المقوّاة بعقيدة دينية، أو غير دينية، واستثنينا النظام الديمقراطي، مع أن واقعه لا يزال مفارقاً لمفهومه، ولا يزال أسيراً لرواسب ماضيه القريب والبعيد. فليس منطقياً إنكار ذاتية التابعة أو التابع، أو إنكار ذاتية المستعمَر، كأنهما مجرّد موضوع هامد لا حياة فيه، كما لا يجوز إنكار

(1) الجباعي، جاد الكريم، من الرعوية إلى المواطنة، دار أطلس، دمشق/بيروت.

أشكال المقاومة التي يبديها كلٌّ منهما، ولا يجوز، بالقدر نفسه، تنميط المسيطِر أو المستعمِر، فإن من شأن ذلك أن ينتج خطاباً أحادياً ونمطياً وجوهرياً، كخطاب التحرّر الوطني، أو خطاب تحرير المرأة، اللذين خبرناهما.

السيطرة تصنع المسيطرين والمسيطَر عليهم؛ والاستعمار يصنع المستعمرين والمستعمَرين. الفروق في أحد الطرفين تُعيّن فروقاً في الطرف الآخر، وكل فرق هو حدٌّ للطرفين معاً وحدٌّ عليه. إن لازمة الاستعمار والإمبريالية، في الخطاب القومي والإسلامي والاشتراكي، جعلت من الاستعمار والإمبريالية جوهرين عصيين على الإدراك والتعقّل، كالقومية العربية والإسلام والاشتراكية. الذات الجوهرية تجوهر الآخر، وتجعل منه نقيضها المطلق، وتجهل أنها تنكر ذاتها وذاتيتها عندما تنكر ذات الآخر وذاتيته. فالخطاب الأحادي المؤسَّس على إنكار الآخر انفعالياً خطاب ذات خاوية متلاشية ومتهالكة إزاء الآخر الذي تنكره وتستنكر وجوده، تحتاج إلى شيء من الماضي، أو من الخارج، يملأ فراغها، ويمنحها قواماً. تأمّلوا فكرة «الذات العربية»، أو الإسلامية، التي لا قوام لها من دون الماضي، أو من دون «التراث»، وما يُسمّى «التاريخ»، ومن دون قداسة اللغة ونقاء العرق؛ أي من دون ما يسمّيه القوميون والإسلاميون «ثوابت الأمّة» التي هي ذاتها ثوابت الملّة.

قلّما يتحدّث متحدّث في مجتمعنا عن حقوق المرأة، مثلاً، من دون أن يرجع إلى «حقوق المرأة في الإسلام»، أو عن الديمقراطية أو حقوق الإنسان، من دون أن يرجع إلى «الديمقراطية في الإسلام» و«حقوق الإنسان في الإسلام»... إلخ.

هذا شكل من أشكال نسيان الذات وإنكارها المؤسِّسين لنسيان الأخرى أو الآخر وإنكارهما. تتجلّى جوهرية الإسلام، هنا، في أن الحقوق، التي منحها للمرأة في القرن السابع الميلادي، ذاتها الحقوق التي يمكن أن تمنح

لها في القرن الحادي والعشرين، كأن الإسلام قد بزغ للتو، أو كأن المتحدث لا يزال يعيش في القرن السابع الميلادي، ما يعني نزع التاريخية، لا عن الإسلام فحسب؛ بل عن التاريخ نفسه. لذلك، نرى أن مصطلح «النسوية الإسلامية»، أو «النسوية العربية» المختلفين عن النسوية في العالم الإسلامي، أو في العالم العربي، مصطلحان جوهريان ينمّان عن نسيان الذات، ذات المتكلمة والمتكلم، أو إنكارها. هنا يغدو جسد المتكلم أو المتكلمة وعاء لدناً للعروبة أو الإسلام.

الآخر المُقصَى أو المُستبعَد من الحقل، الذي تتمتع فيه الذات بالامتيازات، هو جزء لا يتجزأ من الذات، باعتباره أساسها المطموس. قوّة هذا الطمس تكفل الادعاءات الوهمية للذات بالاكتفاء الذاتي والثقة بالنفس[1]، وهي أساس هشاشة الذات، وسهولة انكسارها، وتقصُّفها، أو تهشُّمها، بحكم تعطيل قابليتها للتأثّر، ومن ثمّ تعطيل قدرتها على التأثير. من المرجّح أنّ الذات لا تطمس من حقل وعيها إلا من تريد عدم الاعتراف بتأثّرها بها أو به، ومن تشعر أن اختلافها أو اختلافه يهدد اتساقها وتماسكها، ولعلّ هذا نوع من استراتيجية دفاعية تلجأ إليها الذات التي تعاني من رضٍّ نفسي، أو جرح نرجسي. على هذه الخلفية يمكن أن نفهم ما سمّاه جورج طرابيشي «المرض بالغرب»؛ أي العداوة الجذرية للغرب، التي تنم عن محاولة نسيان التجربة الكولونيالية، والتنكّر لجميع منجزاتها. وهي عداوة عزّزتها ماركسية سوفييتية مبتذلة، أو حماقة لينينية-ستالينية، شكلت وعي اليساريين في بلادنا.

السلطة التي تعمل على تكوين الذات من الخارج فتخضعها لا تفعل ذلك مرّةً، وإلى ما شاء الله؛ بل تعيد إخضاعها مرةً تلو مرة؛ أولاً لأن هذه السلطة لا تكف عن الوجود، ولا تتوقف عن العمل، وهي لا تطابق ذاتها دوماً؛ أي

(1) يغينوغلو، مرجع سابق.

لا تطابق ما كانت عليه أمس. ثانياً لأنها تواجه مقاومة مختلفة الأشكال، ومتعددة المستويات، نابعة من آليات التكوّن الذاتي، التي لا يجوز إهمالها، والتي تنبثق منها الرغبة والإرادة. هاتان الآليتان المطردتان، الإخضاع والمقاومة، تستبعدان افتراض ذات ناجزة بصورة مسبقة، وكذلك إمكانية تشكّل ذات ناجزة.

الوضعانية والديالكتيك:

لا يسوغ التقليل من أهمية العلم الوضعي ومبدأ التقانة (دمج العلم بالعمل)، ولا يمكن تجاهل الكشوف المدهشة للعلوم الحديثة، وتسارع المعرفة وآثارها النوعية في تطوّر الحياة الإنسانية. ولكن لا يسوغ تجاهل أن هذه العلوم ذات بعد واحد، وتجاهل آثارها الضارّة في حياة الإنسان وبيئته الطبيعية والأخلاقية، وفي تعميق التفاوت الاجتماعي والمعرفي والثقافي، وما يولده من مشكلات، لم تعد أي منها ذات طابع محلي خالص. فقد بلغت الهوّة بين الأغنياء والفقراء حدّاً من العمق والاتساع، حيث لا يمكن ردمها بسهولة، علاوةً على تعمّق الانشقاق الجنسي بين الرجال والنساء، وإعادة إنتاج «عصر الحريم»، على الرغم من «التسوية القانونية» و«منح» المرأة حقوقاً في النصوص كحقوق الرجل، وعلاوةً على مشكلات التلوّث البيئي، والاحتباس الحراري، وغيرها.

يُضاف إلى ذلك، في أيامنا، اتساع الهوّة المعرفية والعلمية - التقنية بين الأمم والشعوب؛ فقد وجدت البشرية نفسها بعد الثورة التكنوترونية إزاء نوع جديد من الجهل والأميّة لا يقلّان خطورةً عن الجهل والأمية اللذين قاومتهما البشرية، وأفلحت في ذلك إلى حدٍّ بعيد، ولا تزال آثارهما باقية في كثير من البلدان الفقيرة. ولكنّ البشرية لا تزال عاجزةً عن مقاومة الفقر على افتراض أنها راغبة في ذلك. فقد صرّح باراك أوباما، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، بأن بلاده أنفقت ترليون دولار في الحرب على الإرهاب خلال السنوات القليلة الماضية. لكن منابع الإرهاب لا تزال كما هي؛ لأنه

وحكومته لم يفكّروا في معالجة أسباب الإرهاب وتجفيف منابعه، والفقر والجهل والتهميش من أهم هذه الأسباب، فضلاً عن التفاوت الاجتماعي الذي بلغ حداً مرعباً؛ إذ يتمتّع نحو عشرين في المئة من سكان العالم بنحو ثمانين في المئة من ثروته.

لا يمكن فصل هذه الواقعة عن استقالة الدولة، أو شبه استقالتها، من وظائفها الاجتماعية وتحوّلها إلى «مدبّرة منزل»، حيثما حلّت السوق محلّ المجتمع المدني، وتقلّصت مساحة الحرية. فليس بوسعنا أن نفهم «حرية السوق» إلا بصفتها حرية الأقوى وحقّ الأقوى، وتعبيراً عن اختلال التوازن بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي على الصعيد العالمي. نُشير إلى هذا كلّه؛ لأننا نفترض أن المجتمع المدني هو فضاء الحرية، ونسيج حيّ من العلاقات المتبادلة بين أفراد أحرار ومستقلّين، وأن إشكالية العلاقة بين النساء والرجال متّصلة أوثق اتصال بإشكالية العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي. فإن حضور المرأة حرّةً مستقلّةً وفاعلةً في المجتمع المدني هو شرط حضورها حرّة مستقلّة وفاعلة في المجتمع السياسي؛ لذلك لا نعوِّل على مساواة قانونية هي مجرد مساواة على الورق، ما دام المجتمع متأخراً ومنقسماً على نفسه ومخارجاً للدولة، والدولة مجرّد سلطة فوقية، أو بنية سلطانية طاغية ومستبدة.

الإشارة إلى الوضعية الإيجابية على أنها عناية بالموضوع، أو عناية بالأشياء، لا تقلّل من شأنها، ولا تغضّ من قيمتها، أو تتنكر لأهميّتها. ولكنّها تُشير إلى الفرق بين الوضعية الإيجابية بصفتها لحظة من لحظات الديالكتيك تقابل الكينونة بصفتها لحظة من لحظات الصيرورة، وبين المذهب الوضعي، مذهب أوغست كونت وأتباعه، وتقسيمه الثلاثي لتاريخ الفكر. فمن التعسّف الفصل بين الكينونة واللحظة الوضعية الإيجابية، وفصلهما معاً عن الصيرورة، التي يُعبّر عنها الديالكتيك. على اعتبار **الكينونة وحدة الوجود والعدم، ووحدة الزمان والمكان، واللحظة الإيجابية وحدة الإيجاب والنفي**

أو السلب. ولن نجادل في أسبقية الوجود للكينونة، أو العكس، على نحو ما جادل بعض الوجوديين؛ بل نفترض أسبقية الوجود بالقوة للوجود بالفعل؛ إذ لا تزال مقولتا الوجود بالقوة والوجود بالفعل الأرسطيتان ضروريتين للمعرفة والفهم والعقل، وتؤسّسان الفكر النظري؛ ونفترض، إلى ذلك، أسبقية الكينونة للوعي، وهو افتراض قابل للنقاش ويمكن دحضه.

العلاقة الجدلية الديالكتية بين الذات والموضوع ليست علاقة بسيطة، أو علاقة بين حدين بسيطين، على نحو ما توحي فكرة التناقض أو التضاد؛ بل علاقة مركَّبة؛ حدّها الأوّل **الذات** ينطوي على جدل الأنوثة والذكورة، وما تنطوي عليه كل منهما من تناقض، وجدل الفرد والنوع، وجدل المعرفة والعمل، وجدل الحرية والضرورة؛ وحدّها الثاني **الموضوع**، يحمل النفي أو السلب في داخله من جهة، وهو قابل للتذويت؛ أي قابل لأن يُعرف ويتحول إلى صورة ذهنية أو مقولة أو مفهوم أو قانون من جهة أخرى، وينطوي على جدل العشوائية والانتظام المقابل لجدل الحرية والضرورة أيضاً. فإن قابلية الذات لأن تَعرِف، وقابلية الموضوع لأن يُعرَف، تفترضان بل تضعان تداخل الذات والموضوع، لا تخارجهما، وإمكانية تحوّل كل منهما إلى الآخر؛ وسنولي هذه المسألة أهمّيتها التي تستحقّها.

هنا أيضاً نحتاج إلى التنبّه إلى آثار **الثنائيات التخارجية**، التي قد تفرضها اللغة التقليدية والمفاهيم التقليدية على الذهن، بحكم العادة، فإذا لم نُعِد تعريف الذكورة والأنوثة على أنهما شكلان من أشكال الطبيعة الإنسانية، وتعريف المعرفة والعمل على أن المعرفة عمل بالقوة والعمل معرفة بالفعل، وتعريف الحرية والضرورة على أن الحرية تؤسّس الضرورة والضرورة شكل تعيُّن الحرية، وتعريف الوعي والوجود على أن الوعي هو الوجود مُدْرَكاً، وتعريف الفكر والواقع على أن الفكر شكلُ الواقع والواقع مضمونه... يظلُّ نقد الثنائية الديكارتية شكلياً أو صورياً.

وتتصل بذلك إعادة تعريف أوليات اللغة (الفاعلة أو الفاعل والفعل،

المبتدأ والخبر، أو المسند والمسند إليها أو إليه، وإعادة تعريف الضمائر: ضمائر المتكلّمة والمتكلّم والمخاطبة والمخاطب والغائبة والغائب، في الإفراد والتثنية والجمع، وإعادة تعريف الصفة والموصوفة أو الموصوف والظروف والأحوال...) ابتداءً من أن المتكلمة هي نفسها المخاطِبة والمخاطَبة (الفاعلة والمنفعلة أو المرسِلة والمستقبِلة)، والمتكلّم هو نفسه المخاطِب والمخاطَب (الفاعل والمنفعل، المرسِل والمستقبِل)، وأن الخطاب هو صورة المعرفة الذاتية، وإلا فقد الخطاب وظيفته التواصلية، وأن الغائبة أو الغائب (الشخص الثالث بالإنجليزية) هو صورة المعرفة الموضوعية إبستمولوجياً. إن فكرة الضمير في اللغة لا تختلف عن فكرة الوجدان في الواقع (الوجدان من الوجود). الضمير وجود بالقوة، مثل الحرية، وإذ تتكلّم (الضمير) أو يتكلم، تظَهر أو يظهَر، إلى الوجود الفعلي، مثل الحرية أيضاً. هذا لا يعني أن «المعرفة ظهور» بالكلام والكتابة وسائر أشكال التعبير فحسب؛ بل يعني أن المعرفة حرية، هي روح الكلام، وروح سائر أشكال التعبير الأخرى، كالرقص والغناء والشعر والموسيقا.

فإذا كان ضمير الغائبة أو الغائب (الشخص الثالث) يحيل على المعرفة الموضوعية، حين نقول: قالت فلانة: كذا وكذا، وقال فلان: كذا وكذا، واكتشفت فلانة كذا، واكتشف فلان كذا، وفعلت فلانة كذا وكذا، وفعل فلان كذا وكذا... أو حين نقرأ ما كتبته فلانة وكتبه فلان، أو نرى ما أنتجته أو أنتجه... فإن هذا كله يندرج في الوضعية الإيجابية إثباتاً ونفياً. أما الديالكتيك، فهو ما يجعل هذه الوضعية الإيجابية ممكنة، وما يجعل المعرفة الموضوعية ممكنة، وهو بالتحديد جدل **المتكلِّمة** والمخاطَب أو المخاطَبة، وجدل **المتكلِّم** والمخاطَبة أو المخاطَب؛ أي **جدل الأنا والأخرى وجدل الأنا والآخر**، الذي لا يمكن أن يوجد من دون **جدل الذات والموضوع**.

الموضوعية، هذه الحال، ليست مرادفة للحقيقة، ولذلك تُحمَل على الشخص الثالث (الغائبة والغائب، في الإفراد والتثنية والجمع). وهي ما كان

بالفعل، وتحقّق بالفعل حتى هذه اللحظة التي أكتب فيها، أو أقول، أو أعمل. هاتان نتيجتان على قدر كبير من الخطورة تنتج منهما نتيجة ثالثة لا تقلُّ خطورةً، مفادها أن **الموضوعية غياب، والذاتية حضور**، وأن **الديالكتيك هو منطق الحضور**، ومنطق الحاضر. هنا تغدو قضية المرأة، من ألفها إلى يائها، قضية حضور، قضية حضورها هنا والآن؛ أي قضية ذاتها وذاتيتها وفق منطق الحضور، على اعتبارها متكلِّمةً ومخاطَبةً في الوقت نفسه، فاعلةً ومنفعلةً في الوقت نفسه.

قولنا: إن الموضوعية غياب والذاتية حضور لا يقلّل من شأن الموضوعيّة، ولا يعلي من شأن الذاتية؛ بل يقرّر أنّ الموضوعية تُطوى في ضمير الغائب؛ أي تُطوى في الضمير، على أنها شرط إمكان الذاتية وشرط انبثاقها، ومن ثمّ إنّ الغياب هو شرط إمكان الحضور وشرط انبثاقه. فالحضور، من أحد وجوهه، هو مخض الغياب، أو خضُّ الغياب. الحضور مخاضات متجددة لولادات جديدة. بهذا المعنى تندرج قضية المرأة في الدراما الإنسانية؛ أي في حركة التاريخ، بما هي عملية/عمليات توقيع ممكنات على حساب ممكنات أخرى. من هذه الممكنات تفكيك البنى البطركية وتكسير أطرها المغلقة، أو هدم أسوارها، والانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، التي لا يستنفدها أيّ أنموذج؛ أي الخروج من كهوف التبعية إلى فضاءات الحرية. هذا الخروج معرفة ذاتية قبل أيّ شيء آخر. الدراما التاريخية لا تستنفد في الصيرورة؛ أي في الانتقال من الوجود إلى العدم وبالعكس؛ بل تتكثف في الكينونة؛ أي الانتقال من الأنا إلى الأخرى والآخر وبالعكس، ومن الذات إلى الموضوع وبالعكس. الكينونة هي لحظة الحاضر ومسرح التاريخ. هكذا المجتمع المدني في مغزاه الأعمق.

عطفاً على ما تقدّم نقترح أن (الأنا)، هي أو هو، شكل الكينونة الإنسانية بالمعنيين الطبيعي والمدني، اللذين أشرنا إليهما؛ والذات مضمون الكينونة ومحتواها، أو جوهرها، أو روحها. ومن ثمّ، إن وحدة الشكل (أنا)

لفظاً ورسماً وفرديته تدلّ على وحدة المضمون وفرديته، فتغدو **الوحدة** هي موضوع النقاش: أَهي هوية الاختلاف أو هوية التجانس والتماثل، أم هي هذا وذاك في الوقت نفسه، وهو ما نقترحه ونميل إليه في ضوء رؤيتنا للديالكتيك ومعنى الكينونة. هذه الرؤية تنطوي على نقد الكوجيتو الديكارتي نقداً ينقل الأنا (الفكر أو الوعي) من مجال الوجود (المجرد) إلى مجال الكون (المشخّص)، بما هو وجود متعيّن هنا والآن: **أنا أفكر كينونتي، تقولها المرأة مثلما يقولها الرجل**. اختلاف الفاعل لا يعني اختلاف الفعل؛ بل يعني اختلافاً في شكل الفعل ومضمونه قابلاً للمقارنة والقياس؛ الأنا (المتكلمة أو المتكلم)، هي أو هو، من يحدّد شكل الفعل ومحتواه. الأنا، في واقعه الفعلي، سبعة مليارات (أنا أفكر وجودي أو كينونتي) من الإناث والذكور المختلفات والمختلفين، ومفتوح على الزيادة، ومثلها سبعة مليارات منظور، ولا ندري كم من مليارات المواقع؛ لأن مواقع المتكلّمين تختلف باختلاف القضايا التي يتناولونها، وتختلف أحكامهم فيها. (أنا في الموقع (س) إزاء القضية (أ)، وفي الموقع (ص) إزاء القضية (ب)، وفي الموقع (ع) إزاء القضية (ج)، وهكذا...)، وأتشارك هذه المواقع مع أنوات أخرى غير محددة وغير ثابتة.

فكرة **المنظور** (أو زاوية النظر الشخصية أو الجمعية)، وفكرة **الموقع**، اللتان تستدعي كل منهما الأخرى، فتحدّدها وتتحدّد بها، تبيّنان، بما يكفي من الجلاء والوضوح، أنّ «الحقيقة» مجرّد رهان من رهانات المعرفة الذاتية المستكملة شروط ذاتيتها. أمّا «الحقيقة» في العرف الشائع، فمقولة خطابية (= إيديولوجية) لذوات مستلبة. لكن الأهم من ذلك أن هاتين الفكرتين تقتضيان إعادة التفكير في الديالكتيك بوجه عام، وفي علاقة الذات بالموضوع بوجه خاص؛ ما دام من المؤكد أن الذات ذوات مختلفة، وأنّ لكلٍّ منها زاوية نظرها إلى الموضوع، وموقعها الذي تنظر منه، وأنها قابلة لتبادل المواقع وزوايا النظر، فإنّ كلّ علاقة تنتج حقيقتها، وتترك أثراً في طرفيها، وتفضي،

من ثمّ، إلى تشكيل حقل أو مجال تفاعلي؛ والأمر نفسه في علاقة الذات بالأخرى والآخر. فقد تفضي بنا إعادة التفكير على هذا النحو إلى ترجيح مبدأ المجالات والمنظومات الإيكولوجية، ذاتية التشكّل والتنظيم والتعديل والترميم، وفق مبدأ الاحتمال أو الإمكان، بما هو مبدأ حرية، وتشبه المجموعات الرياضية شبهاً كبيراً. في هذه الحال لا يمكن التعبير عن «الحقيقة» إلا بصيغ رياضية تستبعد الحتميّة والاطراد والثبات، ما دامت المجالات التواصلية والتبادلية والتداولية والمنظومات الإيكولوجية في حالة تشكّل دائم وتغيّر مستمر.

فكرة المجالات والمنظومات الإيكولوجية تستبعد ما يُسمّى «نظرية المنظور»، وتستبعد إدراج فكرة «الموقع» في بناء نظري مستقلّ بذاته، على نحو ما فعلت الماركسية، وتقتضي اعتبار المنظور والموقع مقولتين تفسيريتين، كمقولة الصراع الطبقي، لا تُفضيان إلى أيّ حتمية، بقدر ما تنفيان مبدأ الاطراد والثبات. وهذا لا ينفي مبدأ «الاستقرار الحرج»، إذا صحّ التعبير، أو الاستقرار القلق، الذي يمكن تعريفه بأنه إعادة تشكّل المنظومة مرّة تلو أخرى وفق أي تغيّر يصيب عنصراً، أو أكثر، من عناصرها، أيّاً كان نوع التغير ودرجته، وأيّاً كان سببه.

اختلاف الذوات، واختلاف منظوراتها وتغيّر مواقعها، تنتج مجتمعةً علاقات مختلفة بين الذوات وموضوعات فكرها وعملها من جهة، وعلاقات مختلفة بين كل منها وبين الأخرى والآخر من جهة ثانية، فيغدو الديالكتيك منطق الإمكان والاحتمال، منطق التشكُّل، أو تحول ما هو موجود بالقوة إلى موجود بالفعل، أو منطق حضور الغائب. وهو ما يؤكّد لا محدودية المعرفة، معرفة مليارات الأفراد، ولا يقينيتها.

يحتاج الفرد أو تحتاج إلى التدرّب على التعايش مع اللايقين، فمن شأن ذلك أن يولّد لديها أو لديه شعوراً عميقاً بالمسؤولية، وهذه قرينة الحرية. المتيقّنون، المالكون ناصية الحقيقة، لا يشعرون بالمسؤولية، هنا تكمن

مشكلتنا مع الجماعات المذهبية، دينية كانت أم «علمانية»، ومع البنى المغلقة على حقائقها ويقينياتها وثوابتها ومقدّساتها، كالأحزاب العقائدية: الإسلامية و«العلمانية». يفترض أنّ كلّ شخص يفكّر ويعرف ويرغب ويريد، ويعمل وفق أفكاره ومعارفه ورغباته وإرادته. تبادل الأفكار والمعارف، وتعارض الرغبات والإرادات، أو توافقها، يشكّلان منظومات، ويحددان مجال كلٍّ منها، فتنتقل قوة التأثير وقابلية التأثّر من الأفراد إلى المنظومات الحيّة والزاخرة بالتوتر، ومنها إلى الأفراد مرّةً أخرى، وهكذا في حركة تفاعل مستمر مع البيئة الطبيعية والاجتماعية والثقافية. تلكم هي السمة الرئيسة لمجتمع مدني في حالة تشكّل دائمة، شأنه في ذلك شأن أيّ منظومة حيّة تنمو وتتطوّر. الشعور بالمسؤولية أهم صفة من صفات الأفراد المتمدّنين والمجتمعات المدنية.

المادة/الروح:

التفكير في المادة والروح؛ أي المادة الحيّة ونشاطها، أو طاقتها الحيوية، يقتضي أيضاً الخروج من أسر الثنائية الديكارتية، التي تضع الذات في مقابل الوجود، والفكر في مقابل المادة أو الامتداد، والتي لا يزال تأثيرها قوياً في تفكيرنا. كما يقتضي الخروج من أسر الحتمية الميكانيكية النيوتونية (نسبة إلى نيوتن)، وتمثُّل الانقلاب الإبستمولوجي الذي أحدثته العلوم الحديثة بدءاً من الفيزياء الكمومية (الكوانتم) والنظرية النسبية وصولاً إلى تكنولوجيا النانو، مروراً بالفتوح المدهشة للبيولوجيا والكيمياء الحيوية.

ما يعنينا هنا، بصورة عامة، أمران أساسيان: نقد الثنائيات المتضادة أو المتقابلة، ولا سيّما ثنوية الذات والموضوع، والذات والآخر، أو الأنا والآخر، على اعتبار الأنا عنواناً للذات. ونقد الحتميّة والاطراد، ولا سيّما الحتميّة البيولوجية وتأويلاتها الثقافية والاجتماعية. «فقد أثبتت الفيزياء الحديثة أنه ليس من تعارض بين المادة والطاقة، أو الذرة والإشعاع؛ فالمادة

يمكن أن تنتقل من حالة المادة إلى حالة الضوء الموجية، وبالعكس»[1]؛ ما يعني أن الموجية شكل من أشكال الجسيمية، والجسيمية شكل من أشكال الموجية، يتعلق الأمر بتردّد الموجة (طول الموجة أو قصرها، وسرعة الأشعة أو سرعة الضوء). وتوازن الجسيم، وما يلزمه من طاقة، تُقاس بالكمّات لكي يتحرّك أو يتقلقل. فالكيانات الأولية جسيمات لا تتحكم في سلوكها قوانين علِّية؛ بل قوانين احتمالية.

يمكن أن نسجل أن القرن العشرين دشّن انعطافاً في اتجاه العلوم نحو الداخل، أو نحو الأعماق وعوالمها الفسيحة، أعماق الذرة وأعماق الخلية الحيّة، وأعماق الذات؛ أي نحو الكون الميكروي، بعد أن كان متجهاً نحو الخارج والكون الماكروي، مُنشئاً علاقة/علاقات جديدة بين الداخل والخارج، وبين الظواهر وشروط انبثاقها أو ظهورها، على اعتبار كلّ منها شكلاً من أشكال الممكن، ومولّداً معنى جديداً للحقيقة يجعلها غير مطابقة للواقع الذي تدركه الحواس، وغير مطابقة للموضوعية، ولا تُستنْفَد في السببية والعلية. ويمكن أن نصف هذا الاتجاه بأنه اتجاه أنثوي لا يزال، في جزء مهمّ منه، تحت سيطرة ذكورية تمثّلها، بوجه خاص، مؤسّسات الحرب والاستخبار والشركات الاحتكارية، التي تستثمر منجزات العلم الحديثة والأحدث لغاياتها الخاصة المتناقضة مع الأنوثة، ومع الروح الإنساني، في الإناث والذكور، فيغدو علم الإنسان ضد الإنسان.

فقد بيّن فيرنر هيزنبرغ أن هناك قدراً محدّداً من اللاتعيّن، أو اللاتحدّد، أو اللايقين، فيما يتعلق بالتنبؤ بمسار الجسيم. وبفضل كشوف ماكس بورن وهيزنبرغ تمّت الخطوة الأخيرة في الانتقال من التفسير العلّي الحتمي إلى تفسير إحصائي للعالم الأصغر، أو الصغريّ، وأصبح من المعترف به أن

(1) الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 264، كانون الأول/ ديسمبر 2000م، ص185.

الحادث الذري المنفرد لا يتحدّد بقانون عِلّي (من العلَّة)؛ بل بقانون احتمالي فحسب. وأخيراً جمع نيلز بور بين نتائج ماكس بورن، ونتائج هيزنبرغ، فوضع مبدأ التكامل[1]. فنفي الحتمية مقرون بنفي العلّية، على هذا الصعيد، وإعادة إنتاج السببية.

وما يعنينا بصورة خاصّة أمران؛ أولهما تفنيد ثنائية الجسد والروح، أو الجسد والعقل أو النفس... أي تفنيد الرؤية الثنوية للإنسان، وتضاد الذكورة والأنوثة المؤسّس ميثولوجياً ودينياً واجتماعياً، وإعادة التفكير في معنى الاختلاف، في ضوء اختلاف الجسيم (المادي) في الصفات الظاهرة والخصائص الوجودية، عن موجة الشعاع الضوئي، وهما وجهان للشيء ذاته يمكن أن يتحول أحدهما إلى الآخر. فقد سقط الحاجز الذي كان يبدو فاصلاً بين الضوء والمادة، في حين أنّهما مظهران مختلفان للطاقة، أو للمادة، يمكن أن يأخذ أحدهما مظهر الآخر؛ والثاني تفنيد الحتميّة والاطّراد في تشكُّل الذوات الإنسانية، سواء من حيث علاقاتها بموضوعات المعرفة والعمل، أم علاقات كلّ منها بالأخريات والآخرين، وهي في الحالين علاقات موَّارة ومتغيّرة واحتمالية، **ما يكشف عن المعاني الأعمق غوراً للحرية**، بصفتها إمكاناً مفتوحاً قابلاً للتحقُّق أو التعيُّن في أشكال شتى مسكونة بالتوتر، ودرجات أو مقادير (كموم) مختلفة ومتغيّرة، وإلا فستظلّ الحرية قفلاً صدئاً للميتافيزيقا، وقيمة أخلاقية في أحسن الفروض.

لكن ما يجدر بنا التوقّف عنده هو مبدأ اللاتعيُّن (Indeterminacy principle)، الذي وضعه فيرنر هيزنبرغ (W. Heisenberg) (1901-1976م)، الذي يعدُّ الميلاد الثاني للكوانتم، ومؤدّاه استحالة التعيين الدقيق لموضع الإلكترون وسرعته في آنٍ واحد، بحكم تأثير أدوات القياس والأجهزة المعملية في الظواهر المرصودة، وتأثير الراصد نفسه في هذه

(1) عن: الخولي، مرجع سابق، ص186.

الظواهر، ما يقتضي إعادة التفكير في علاقة الذات بالموضوع من زاوية تأثر كل منهما بالآخر وتأثيره فيه. ولا يقلّ عن ذلك أهمية المبدأ الآخر الذي وضعه هيزنبرغ، ومؤدّاه أن انتظامية الكبائر مؤسّسة في عشوائية الصغائر. وهذا، في اعتقادنا، يصدق على العالم الأخلاقي (الاجتماعي السياسي) صدقَه على العالم الفيزيقي، إذا اعتبرنا العشوائية (سعي الأفراد إلى تحقيق غاياتهم، وتحقيق ذواتهم، كل بطريقته) مرادفةً للحريّة، ونفينا صفة الإطلاق عن الحرية والتبعية بالتساوي، وعن الحرية والضرورة بالتساوي.

قامت فيزياء القرن العشرين على أربع قوى؛ القوة الكهرمغنطيسية، والقوة النووية الشديدة، والقوة النووية الضعيفة، وقوة الجاذبية (التثاقل النيوتني). وتمكّن العلماء عام (1971م) من توحيد المجال الكهرمغنطيسي والمجال النووي الضعيف. وتتقدّم الجهود نحو توحيد هذا المجال ومجال القوة النووية الشديدة، ثم توحيد القوى الأربع في مجال واحد، في إطار نظرية الكوانتم.

ونجحت النظرية النسبية التي وضعها آينشتاين (1879-1955م) في معالجة انتقال الضوء وحركته، بعد حذف فكرة الأثير وإثبات سرعة الضوء (229776 كم/ثا)، مثلما نجحت نظرية الكوانتم في تفسير الانبعاث الضوئي وامتصاصه، حيث تبلورت هاتان النظريتان من خلال ظاهرة فيزيائية واحدة هي الأمواج الضوئية، أو الأشعة الضوئية، التي باتت تحمل سرّ الوجود، بدلاً من الكتل المادية. وتزعزع مفهوم المادة التقليدي، الذي ينسب إليه الجسد، فلم يعد يمكن النظر إلى الجسد إلا بصفته وحدة المادة الحيّة، أو الكتلة والطاقة الحيوية، وإمكان تحوّل كلّ منهما إلى الأخرى. تؤكّد ذلك قدرة الجينات على ترجمة نفسها إلى بروتين، وقيام البروتين بوظائف حيوية مختلفة مادية ولامادية، كما سيأتي بيانه.

لم تكتفِ النسبية بدحض فكرة الأثير والحتمية الميكانيكية؛ بل دحضت فكرة الزمان والمكان المطلقين والمستقلين كل منهما عن الآخر، وأثبتت فكرة متصل الزمان والمكان (الزمكان). وكان هذا، كما يقول هيزنبرغ، أول

هجوم سلّط على الفرض الأساسي للفيزيقا الكلاسيكية، والمقصود فرض الزمان والمكان الموضوعيين المطلقين خلفيةً لمجمل الأحداث أطاحت بها النظرية النسبية، وأطاحت بالانفصال التقليدي بين مفهومي الزمان والمكان حين جعلت الزمان بعداً رابعاً للأبعاد الثلاثة، التي لم يخطر في بال الكلاسيكيين سواها: الطول والعرض والارتفاع، وأتت بالمتصل الزماني المكاني (الزمكان) (Spatio-temporal) الرباعي الأبعاد. ويعدُّ الفيزيائي هيرمان مينكوفسكي (Minkowisky) من روّاد معالجة العالم ذي الأبعاد الأربعة، وقد أوضح كيف يمكن تطويق المطلق بالعودة إلى أصله الرباعي، وأن نبحثه بعمق أكثر. وهذا ما فعله آينشتاين حين طرح المتصل الزماني المكاني الرباعي الأبعاد، وهو ليس كياناً واحداً يحلّ محلّ كيانين هما الزمان والمكان، وليس شيئاً، وليس مسرحاً جديداً للوقائع الفيزيائية؛ بل هو **نظام من العلاقات بين الأحداث**، يهدم تماماً التصوّرات الكلاسيكية عن التتابع الزماني والتجاور المكاني، وعن المادة بوصفها مكوّنة من جزيئات عبر آنات الزمان في نقطة من المكان، من حيث يهدم مفهومي الزمان والمكان المنفصلين والمطلقين[1]. يمكن النظر إلى هذه الثورة العلمية على أنها ثورة إبستمولوجية، ورؤية جديدة للكون مختلفة جذرياً عن الرؤية الكلاسيكية، تقتضي منا أن نعيد التفكير في تفكيرنا.

ولا بدّ من أن نشير إلى أن نظرية اللااكتمال في الرياضيات، التي قال بها كورت غودل (Kurt Godel)، زلزلت هي الأخرى اليقين الرياضي، فظهرت الرياضيات الحديثة التي يمكن أن تكون اللغة الأكثر قدرة على التعبير عن الحقيقة. إذاً، «لحق اليقين الرياضي بيقينيات أخرى في الإبستمولوجيا العلمية، التي اهتزت أركانها أو تبدّل وضعها بعد ثورتي الكوانتم والنسبية.

(1) استقينا هذه المعطيات من الخولي في المرجع السابق، ومن كتاب جايمس بليك «نظرية الفوضى».

وفي المحصّلة أصبحت إبستمولوجيا العلم في القرن العشرين مختلفة عنها في العلم الكلاسيكي»[1] لعلّ إحدى النتائج المهمّة، في هذا السياق، أن القوانين التي تسري على الميكروكوزم (الكون الصغري) هي ذاتها تسري على الكون الأكبر (الماكروكوزم). يأخذنا هذا إلى البيولوجيا، لنستنتج أن القوانين التي تسري على الفرد تسري على النوع، والقوانين التي تفسّر الأحداث التي تجري في كل خلية من خلايا الجسد تسري على الجسد كلّه، وأن الحتمية البيولوجية منفيّةٌ كغيرها من الحتميات، وأن الجسد هو وحدة المادة والطاقة، وأنه مجموعة من الأحداث التي تجري في داخله، وتتأثر بما يحيط به، وفق نسق خاص ونظام خاص لمئة ترليون خلية، إذا طرأ أي تغير على واحدة منها أو أكثر يتأثّر النظام كلّه، فيسارع إلى إعادة تنظيم ذاته، فلا يطابق نفسه في كلّ آن؛ أي لا يطابق ما كان عليه قبل حين، ولا يمكن التنبؤ بما سيكون عليه. فقد اتضح مبدأ عدم القابلية للتنبؤ في النسق الكايوسي (Chaotic system) خاصةً، والأنساق الكايوسية موجودة في كل مكان من عالمنا الفيزيائي. والكايوس[2] علم يبحث في دراسة الآثار المتراتبة البعيدة المدى لتغير أولي يبدو بسيطاً، لكنه يتراكم ويتضخّم بفعل العلاقات المتبادلة بين كثرة لانهائية من العوامل والمكوّنات في النظم المركبة. والمثال النمطي على هذا هو إمكان الربط بين رفيف جناحي فراشة في الصين وعاصفة تهب في المحيط الهادي عن طريق تراكم آثار هذه الرفرفة وتضخّمها في نظام الطقس بجميع مكوناته[3].

وعلى صعيد البيولوجيا، تقدَّم البيولوجي الفرنسي ج. مونو (J. Monod) (1910-1976م)، الحاصل على جائزة نوبل، بنظرة لا حتمية تستوعب أبعاد

(1) عن: الخولي، مرجع سابق، ص216، بتصرّف.

(2) الكايوس (Chaos) في أصله اللغوي كلمة إغريقية تعني الفوضى والعماء. وأصبح الكايوس أو علم الشواش، في العقدين الأخيرين، موضوعاً مهمّاً يتكاتف في بحثه فيزيائيون ورياضيون ومناطقة.

(3) بليك، جايمس، نظرية الفوضى: علم اللامتوقع، ترجمة أحمد مغربي، دار الساقي، بيروت، 2008م، 21-22.

الكوانتم والنسبية ومحصلات ثورتيهما. وخلص منها إلى أن العالم الحي لم يظهر بصورة ميكانيكية؛ بل هو ظاهرة فريدة ولا تنبؤية، ولكن يمكن تفسيرها على أساس الإبستمولوجيا العلمية اللاحتمية. وقبل أن يثبت خصوبة هذا الفرض نبّهنا إلى قسوة اللاحتمية البيولوجية؛ لأننا نريد لوجودنا أن يكون ضرورياً وحتمياً ومراداً منذ أول الخلق، وأن يكون ثابتاً ومستقراً، والعلم البيولوجي الحتمي استمرار لجهد البشرية الدائب والبطولي في سبيل قلب احتمال وجودها إلى ضرورة. إن خصائص الكائنات الحيّة لا تنتهك القوانين الفيزيوكيميائية، لكنها غير قابلة للاستنتاج منها، أو الردّ إليها. ثمّة عنصر لا حتمي (كايوسي) في بنى الكائنات الحية[1].

قلبت العلوم الحديثة الإبستمولوجيا التقليدية رأساً على عقب، من مواقع مختلفة، وعلى أسس مختلفة، وأسقطت اليقينيات الراسخة، كالحتمية والميكانيكية والعلية والاطراد وثبات القوانين ويقينها وضرورتها، ونفت الموضوعية المطلقة، وكتل المادة المتحركة في مكان مستوٍ ومطلق ومستقل عن الزمان، ونفت مطلقية الزمان، وأثبتت أنه بُعدٌ رابع للكون، والكائن يتغيّر بتغيّر موقع الملاحظ وسرعته، كما يتغير إزاء متحرّك آخر. **لقد غدت الذات العارفة متغيراً أساسياً في معادلة الطبيعة**، ومن البدهي أن يتغيّر معنى الحقيقة ونصابها.

الاختلاف الذي يُعدُّ مبدأ لنظرية المعرفة، أو شرطاً أولياً من شروط إمكانها، مؤسَّس على تناقض جوهري وخلّاق في الطبيعة الإنسانية، طبيعة الأنثى والذكر، هو التناقض بين خصائصها المادية وخصائصها اللامادية، أو الروحية؛ بل يمكن أن نتحدّث عن الطبيعة المادية للكائن الإنساني بالمعنى الذي أنضجته العلوم الحديثة للمادة بطبيعتها الموجية- الجسيمية، وما تنطوي عليه من تناقضات تحدّد أشكال وجودها. وهاتان الموجية والجسيمية لا تصوران شيئين مختلفين كما تقدّم؛ بل هما جانبان، أو وجهان، لشيء واحد

(1) الخولي، مرجع سابق، ص221.

كما أشار جينز؛ بل صفتان لشيء واحد؛ إذ الصورة الجسيمية تتبدّى لدى سقوط الإشعاع على مادة، والصورة الموجية تتجلّى لدى انتقال الإشعاع في الفضاء؛ أي إن الخصائص الجسيميّة ترتبط بوضع الجسم في المكان؛ أمّا الخصائص الموجية، فترتبط بسرعته. فقد رأى بروي[1] (Broglie) أن الموجية والجسيمية مفهومان لا يمكن الاستغناء عنهما لمعرفة خصائص الضوء وخصائص المادة بوجه عام، فإن الضوء ظاهرة موجية وجسيمية معاً. «الظاهرة الموجية -يقول بروي- ليست ظاهرة فيزيائية تتحقّق في المكان؛ بل تمثّل تمثيلاً رمزياً بسيطاً ما نعرفه عن الجسيم، وما نعرفه ليس سوى **احتمال وجود حالة معينة**»[2]. هذه الاحتمالية تقيم الحدّ على سائر الإيمانات واليقينيات والرؤى والتصوّرات التقليدية التي كفّت عن كونها معرفةً، أو طريقاً إلى المعرفة، وتحوّلت إلى «عدة شغل» إيديولوجية وسياسية تؤزِّل

---

(1) لويس دي بروي أو دي برولي (Louis Victor de Broglie): فيزيائي فرنسي، تلميذ وصديق آينشتاين، حصل على جائزة نوبل في الفيزياء عام (1929م)، تولّى منصب سكرتير الأكاديمية الفرنسية للعلوم. ولد عام (1892م) وتوفي عام (1987م)، أسهم في نظرية الكم، وهو صاحب افتراض الطبيعة الموجية-الجسيمية للإلكترون، على أساس أعمال آينشتاين المتعلّقة بإثارة الإلكترونات بوساطة الضوء (Photoelectric effect) وأعمال ماكس بلانك الألماني، الذي وضع أساس نظرية الكم بتجاربه لدراسة إشعاع الجسم الأسود. عام (1922م) حصل لويس دي بروي على الدكتوراه في الفيزياء الذريّة، وحاز جائزة نوبل في الفيزياء عام (1929م). ومن ضمن تطبيقات افتراضه اختراع المجهر الإلكتروني، حيث تتصرّف الإلكترونات فيه كما لو كانت أشعة ضوء تنكسر داخل الميكروسكوب بوساطة مجالات كهربائية ومغنطيسية، تماماً كما تنكسر أشعة الضوء في المجهر العادي، والميكروسكوب الإلكتروني يفوق المجهر العادي في التكبير؛ نظراً لأن الإلكترون بخاصته الموجية يتميّز بموجة قصيرة، أقصر من موجة الضوء. وقد تبيّن أن افتراض دي برولي ازدواجية طبيعة الإلكترون الموجية الجسيمية ينطبق أيضاً على جميع الجسيمات التي هي في حجم الذرة وما دونه.

(2) بوبر، كارل، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، ترجمة محمد محمد قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1986م، ص112.

الجهل والتعصّب والطغيان. لقد زلزل العلم عرش المطلق، فثبت أن لا وجود له إلا في الذهن. فالنظرية النسبية نسبية لأنها تدخل الذات العارفة متغيراً في معادلة الطبيعة؛ إذ تجعل موقع الراصد وسرعته معيِّنات أساسية، والقائمون بالملاحظة الذين يتأمّلون السماء من كواكب مختلفة سوف يدرك كلٌّ منهم سماءً مختلفة. كذلك يتحكم تأثير المكان في ساعاتهم؛ أي في أجهزة الرصد؛ إذ يختلف الوقت الذي يقرؤه كلٌّ منهم في اللحظة الواحدة؛ بل إن كلّاً منهم يقدِّر مرور الزمن تبعاً لسرعة مختلفة[1].

المادة التي كان لها لدى التقليديين ثبات ودوام وجوهرية ومصونية تحلّلت إلى نواة ذات شحنة موجبة، ونيوترونات عديمة الشحنة، وتدور حولها إلكترونات ذات شحنة سالبة، وقد يجتمعان، فينفي أحدهما الآخر، أو يتحوّلان معاً إلى ما يسمّى «**نقيض المادة**»؛ أي إنهما يتحولان إلى طاقة. المادة في نهاية الأمر يمكن ردّها إلى مجموعات أحداث تحدث، وبين كل حادثتين لا تبعد إحداهما عن الأخرى بعداً شديداً علاقة قابلة للقياس تسمّى الفاصل. والفاصل تعبير زمكاني، إذا حلّلناه مجازاً كان البرهة في الزمان والمسافة في المكان مجتمعتين؛ بل متحدتين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. وهذا ما يفسّر العلاقة الوثيقة بين الطاقة والكتلة. **الطاقة مادة ذات سرعة عالية، والكتلة طاقة متركزة ذات سرعة بطيئة**[2]، ما يؤكّد كليّة الكائن الفرد واستقلاله النسبي، ويعيّن شكل وجوده علائقياً وفق مبدأ الترابط الشامل والتغير المستمر.

فكرة الاحتمال، احتمال وجود حالة معينة، واحتمال نتوج حالة معينة، تضع حدّاً لما كنّا نظنّه نتائج نهائية للعلاقة بين الذات والموضوع؛ وما كنّا نعدُّه قوانين ثابتة لا يبليها الزمن. ولكن فكرة الاحتمال، أو الإمكان، لا تنبسط، ولا تعبّر، عن غنى الحياة الإنسانية وتنوّعها وثرائها إلا بإدراك وحدة

(1) الخولي، مرجع سابق، ص197.
(2) راسل، برتراند، موجز الفلسفة، ترجمة زكي نجيب محمود، عن: بوبر، كارل، مرجع سابق، ص108 بتصرّف.

الزمان والمكان، وتوديع المكان المستقل والزمان المستقل، والزمان الخطي أو المتموّج، والزمان الدائري، المؤسَّسين في الوعي الأسطوري والوعي الديني. فإن وحدة الزمان والمكان تعيِّن فرديات ومجموعات وانتظامات ومجالات وبنى مختلفة ومتفاوتة هي مجالات ميكروية وماكروية متقاطعة ومتجابهة، تشكّل قوام العلاقات الاجتماعية التي تكفّ عن كونها علاقات خطيّة ثابتة، أو تراتبية، أو علاقات صورية، فتظهر على حقيقتها، علاقات مركَّبة موَّارة ومتغيِّرة واحتمالية، هي علاقات بين أفراد مختلفين وجماعات مختلفة، أو بين قوى حيوية، بالمعنيين البيولوجي والوجودي، تؤثّر كلٌّ منها في طرفيها، أو في جميع أطرافها، تأثيرات مختلفة ومتفاوتة، فتعيّن المجالات صغراها وكبراها، وتعيّن علاقاتها المتبادلة، فلا يطابق الفرد نفسه في كلّ حين، ولا يطابق المجتمع نفسه في كلّ حين. المجتمع، وفق هذه الرؤية، ليس بنية علائقية فحسب؛ بل إن هذه البنية منسوجة من أحداث متغيرة لا حصر لها، تقوم بها فاعلات وفاعلون تغيِّر في كل لحظة محتوى البنية العلائقية؛ **فالمجتمع دوماً هو المجتمع الممكن.**

الرؤية الأحدث للمادة وعلاقتها بالفكر أو العقل ستزلزل جميع الرؤى والمفاهيم والمقاربات التقليدية، وكذلك منجزات البيولوجيا الأحدث، ولا سيّما بعد قراءة الشفرة الجينية (2003م)، وإنتاج أول خلية حيّة مخبرياً (2011م)، والاتجاه إلى أن المنظومات الإيكولوجية المحيطة كلِّياتٌ عضوية ذاتية الانتظام (self-organization)، وذاتية التوازن (self-balancing)، وذاتية التعديل (self-adjusting)، والفرد الإنساني واحدة من هذه الكليات الحيّة، وأكثرها تعقيداً، وأكثرها استقلالاً. فالاستقلال الذاتي الذي تنبني عليه هذه المقاربات ليس مجرّد أدلوجة.

«العالم المادي، وفقاً للفيزياء المعاصرة، ليس منظومة ميكانيكية من أشياء منفصلة؛ بل يبدو، بالأحرى، شبكة معقدة من العلاقات؛ فالجزيئات (particles) ما تحت الذرية لا يمكن أن تُفهَم على أنها كيانات معزولة

منفصلة؛ بل يجب أن تُرى بوصفها **صلاتٍ متداخلةً أو ترابُطاتٍ ضمن شبكة من الأحداث** (وكذلك الجينات). تصوُّر الأشياء على أنها منفصلة، وتصنيفها لا يعدو كونه مثلنة (idealization) من عمل الفكر، ليس بلا فائدة، ولكنّه ليس مرادفاً للحقيقة. الأشياء (المنفصلة) والأفراد المستقلون كافةً نماذج في سيرورة كونية لا تنفصم عراها؛ وهذه النماذج دينامية في صميمها. والجزيئات ما تحت الذرية ليست من أيِّ جوهر مادي؛ لها كتلة معينة. أجل، لكن هذه **الكتلة هي شكل من أشكال الطاقة**، غير أن الطاقة مرتبطة دوماً بسيرورات، أي بنشاط؛ بل هي مقياس للنشاط. فنماذج الطاقة الخاصة بالجزيئات ما تحت الذرية هي حزم من الطاقة، أو نماذج نشاط.

تشكِّل نماذج الطاقة الخاصّة بالعالم ما تحت الذري بُنىً ذريةً وجزيئيةً مستقرّةً، تؤلِّف المادة، وتضفي عليها مظهرها الماكروسكوبي الصلب المتماسك، ما يجعلنا نعتقد بأنها من جوهر مادي ما. إن مفهوم الجوهر على الصعيد اليومي، الماكروسكوبي، مفهوم مفيد للغاية؛ لكنه على الصعيد الذري يفتقر إلى المعنى؛ **فالذرات مؤلَّفة من جزيئات ليس لها أيُّ قوام مادي**؛ حين نرصدها لا نشاهد أيَّ جوهر، فما نرصده هو نماذج دينامية، يتحوّل واحدها إلى آخر على الدوام، بما يشبه رقصة طاقة متواصلة.

ويقدم علم النانو وتكنولوجيا النانو كشوفاً جديدة عن طبيعة المادة وخصائصها، والمقدرة التكنولوجية على تخليق المواد النانوية، والتحكم في بنيتها الداخلية، وترتيب الذرّات والجزيئات المكوّنة لها... أي التحكم في البنية الجزيئية، والتلاعب بذرات المادة وتصميها وفق الغرض المراد منها[1]، عن طريق تصغير أبعاد حبيباتها، فتبدو كأنها مادة مختلفة بخصائص وصفات مختلفة[2]. وتمتدُّ جذور هذه التكنولوجيا الأحدث إلى علم المواد

---

(1) الإسكندراني، محمد شريف، تكنولوجيا النانو، من أجل غدٍ أفضل، سلسلة عالم المعرفة، العدد 374، نيسان/أبريل 2010م، ص26.

(2) المرجع نفسه، ص47.

والفيزياء الجزيئية والكيمياء الجزيئية والرياضيات والبيولوجيا والكيمياء الفيزيائية وميكانيكا الكم (الكوانتُم)، وتؤدي وظائف في مجالات عدّة، كالطب والصناعات الكيميائية والإلكترونيات والبتروكيميائيات والهندسة الوراثية وغيرها. «هناك متسع كبير في القاع»، كما قال عالم الفيزياء ريتشارد فينمان عام (1959م).

جسم الإنسان كلّه معمل حيوي لإنتاج الطاقة، إذا جاز التشبيه، يحوّل جميع المواد الغذائية التي يتناولها إلى طاقة متجدّدة، ينفق جزءاً منها، ويخزّن الباقي، وهو في حالة تعالق وتبادل مع الوسط «الخارجي»، أو «البيئة الخارجية»، يتأثّر بجميع الظواهر ويؤثّر فيها. فما يبدو لنا نسيجاً متماسكاً صلباً وقوياً، كالعظام والعضلات والأعصاب والنسج، ليست، في نهاية التحليل، سوى حزم من الطاقة ليس لها أي قوام مادي بالمعنى الشائع؛ بل هي نماذج دينامية من كتلة وطاقة تتحوّل كلٌّ منهما إلى الأخرى. الخلايا الجذعية التي تؤخذ من الأجنّة والمواليد الحديثة الولادة مثال على اللاتحدد جدير بالتأمّل؛ إذ يمكن أن تصير أيٌّ منها خليةً في أيّ جزء من أجزاء الجسد، وأي جهاز من أجهزته، ولا فرق بين كون الجسد جسد رجل وكونه جسد امرأة. ولا ندري إذا كان ثمّة علاقة بين هذه الخلايا وبين النسخة الثانية من الجينات في كلّ خلية، أو بينها وبين جهاز المناعة وعمليات الترميم الذاتي.

من كتاب الحياة:

التطوّر النوعي في علم الوراثة وعلم الحياة (البيولوجيا) كان اكتشاف الشفرة الجينية، أو كتاب الحياة. وسننقل عن مات ريدلي (Matt Ridley)[1] وصفاً لهذا الكتاب يتصل بموضوعنا اتصالاً وثيقاً، يقول ريدلي: «يحوي

(1) ريدلي، مات، الجينوم، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 275، تشرين الثاني/نوفمبر 2001م.

الجسم البشري حوالي (100) تريليون (مليون مليون) من الخلايا، معظمها يقلّ عرضه عن عشر المليمتر، في داخل كل خلية بقعة سوداء تُسمّى النواة. وفي داخل النواة مجموعتان كاملتان من الجينوم البشري (فيما عدا البويضات والحيوانات المنوية التي يحوي كل منها نسخة واحدة فقط، وكذلك خلايا الدم الحمراء التي لا تحوي أيّاً منها). تأتي إحدى مجموعتي الجينوم من الأم والأخرى من الأب. ومن حيث المبدأ تحتوي كل مجموعة على الجينات نفسها التي يبلغ عددها (60000) جين و(80000) جين، وهي موجودة على الكروموسومات الثلاثة والعشرين نفسها. ومن الناحية العملية، كثيراً ما يكون هناك فروق رهيفة بين النسخ الأبوية والأمّية (نسبة إلى الأم) لكلّ جين، فروق تكون السبب، مثلاً، في وجود أعين زرقاء أو بنيّة. ونحن عندما نتناسل نمرّر مجموعة واحدة كاملة، ولكن هذا لا يحدث إلا بعد تبادل أجزاء صغيرة من الكروموسومات الأبوية والأمية في عملية تعرف بالتوليف.

تكتب الجينومات بكلمات ثلاثية في سلاسل طويلة من السكر والفوسفات، تسمّى جزيئات (د. ن. أي) (DNA)، ترتبط بها القواعد بوصفها روافدَ جانبية. ويتكون كل كروموسوم من زوج من جزيئين طويلين جداً من جزيئات (د. ن. أي). وتستعمل في كتابتها أربعة حروف هي أ، س، ج، ث. ترمز للأدنين والسيتوزين والجوانين والثيمين.

الجينوم كتاب بارع يقرأ نفسه، وينسخ نفسه (تذكروا مثال الكمبيوتر)، والقراءة هنا تُسمى الترجمة. هذه العمليات تعبر عن خاصيتين أساسيتين من خصائص الحياة: القدرة الذاتية على التجدد (النسخ والتكون الذاتي)، والقدرة الذاتية على الانتظام (الانتظام الذاتي)، وتتجلى هاتان الميزتان في جميع الكائنات الحيّة. والمدهش حقاً أن مفتاح هاتين الميزتين المعلومات اللازمة للتعضي[1] الذاتي، والانتظام الذاتي، وتحويل المواد الطبيعية إلى

(1) التعضي تعني تشكل الجسم الحي، كتشكل الجنين في الرحم.

غذاء، أو وقود، لإنتاج الطاقة الحيوية وفق آليتي التحفيز والتنظيم. إن فكرة المعلومات اللازمة للتعضي والانتظام والتجدّد تبيّن أهميّة فكرة الوجود بالقوّة، الفكرة الأرسطية التي أشرنا إليها؛ فالبذرة، مثلاً، مزوّدة بالمعلومات اللازمة لتصير شجرة أو شجيرة أو نبته، تورق، وتزهر، وتثمر، وتحمل بذوراً جديدة. المعلومات، بالمعنى الحرفي، تترجم نفسها إلى بروتين يقوم بالوظيفة المنوطة به. فكرة المعلومات يمكن ملاحظتها في الواقع في صناعة الآلات الذكية، مثل الحواسب والهواتف النقالة ومعظم تقنيات النانو، وتؤكّد حقيقةً أن كلّ ما يصنعه الإنسان يحمل شيئاً من خصائصه، فالكمبيوتر يقوم بوظائف تشبه بعض وظائف الدماغ البشري، وهو مثل الدماغ مؤلّف من (هارد وير) (القرص الصلب) و(سوفت وير) (البرنامج)، وهذا الأخير حزم من المعلومات، أو قواعد البيانات المشفّرة، أو المرمّزة، على هيئة مصفوفات، أو خوارزميات، يُستعمل فيها عنصران فقط، هما واحد وصفر.

أشرنا إلى أن الحياة الإنسانية شكل خاص من أشكال الحياة أكثر تعقيداً من سائر أشكالها الأخرى؛ ومن ثم لا يسوغ اعتبار الذكورة والأنوثة سوى شكلين من أشكال الحياة الإنسانية ذاتها. يؤكّد ذلك، اليوم، ما يقوله علم الجينوم: «الحياة كلّها واحدة، والشفرة الوراثية تتماثل في جميع المخلوقات، (الكائنات الحيّة)، فيما عدا بعض أوجه شذوذ محلية قليلة ودقيقة الصغر»[1]؛ أي إن جميع الكائنات الحيّة تستعمل اللغة الجينومية نفسها.

البشر «إنجاز إيكولوجي» فريد، والجينات هي التي تقوم بهذا الإنجاز؛ «الجينات تختزن وصفة لصنع البروتينات، والبروتينات هي التي تصنع كل شيء تقريباً ممّا يُصنع في الجسد كيمياوياً وبنيوياً وتنظيمياً، فهي تولّد الطاقة،

(1) ريدلي، مات، الجينوم، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 275، تشرين الثاني/نوفمبر 2001م، ص29.

وتحارب العدوى، وتهضم الطعام، وتكوّن الشعر، وتحمل الأوكسجين... وكل بروتين في الجسد يصنعه أحد الجينات بأن يترجم الشفرة الوراثية...»[1]. هنا يمكن أن تتجلى القرابة بين البيولوجيا الجزيئية والكيمياء الحيوية والفيزياء النووية، التي تحتاج إلى لغة رياضية للتعبير عنها، وتنعقد الصلة من جديد بين العلم والفلسفة والتصوّف، أو الدين النقي.

ما دام في كلٍّ من الحيوان المنوي والبويضة نسخة واحدة من الجينات، ولا يتكون الجنين، أو يتشكّل، إلا بتفاعل (ما)، قد يكون عشوائياً بين النسختين، فتتحدّد عملية التنظيم الذاتي للمتعضي؛ أي الجنين، انطلاقاً من العشوائية، ومبدأ المصادفة أو الاحتمال، وما دامت نتيجة هذا التفاعل هي ما يُعاد نسخها مرتين مع كل انقسام للخلية الحيّة؛ حيث تحتوي كل خلية على نسختين من الشفرة الجينية، تنسخ كلٌّ منهما نفسها مرّةً تلو مرة، حيث تكون نهاية الأولى بداية الثانية في كلّ مرة، فليس من السهل تحديد نسبة كل منهما في بنية الجنين، ومن ثم في بنية الوليدة أو الوليد، وبنية الفرد، ونسبة تأثير المنظومات البيئية والاجتماعية في تحديد الهوية الجنسية المركزية؛ فالميول الجنسية المثلية وإمكانية التحول تنهض دليلاً على ذلك.

إن فكرة الوجود بالقوة، التي تحيل على مبدأ الاحتمال أو الإمكان، وهو التعبير المرادف للحرية غير المبنية والمعرفة غير المبنية، هي الأساس الذي يقوم عليه بناء الحياة، كما تعبّر عنه الشفرة الجينية لكلّ فرد. فلم يتحدث أيّ من العلماء المتخصّصين في هذا المجال المعرفي عن جينات أنثوية مختلفة عن الجينات الذكورية، أو عن خلايا أنثوية مختلفة عن الخلايا الذكورية؛ بل يجري الحديث عن هرمونات أنثوية وأخرى ذكورية. ويبدو أن التفاعل بين الجينات المحمولة على خلايا الحيوانات المنوية وجينات البويضة هو ما يحدد الخصائص الأنثوية والخصائص الذكورية، وهذه

(1) المرجع نفسه، ص52.

التفاعلات تنحلّ في علاقات متبادلة، كيميائية وما فوق كيميائية، كالعلاقات بين الأفراد ذكوراً وإناثاً، وعلاقاتهنّ أو علاقاتهم بالبيئة.

يبدو أن المنجز العلمي، لكي لا أقول الحقيقة العلمية، شيء، والتعبير عنه شيء آخر. أقول ذلك بمناسبة فصل من كتاب (**الجينوم**) الذي أقتبس منه، وعنوانه (**الصراع**)، يتعلق بالكروموسوم (XY) مقابل الكروموسوم (XX) صيغ بلغة الصراع والحرب، في حين يمكن التعبير عن الأفكار ذاتها بلغة أخرى لو كان كاتبها شخصاً أخرى أو آخر.

لعلّ ما تقدّم يدعو إلى نفي فكرة النوع والأنواع والعرق والأعراق ونقاء الدم أو اختلاطه، وفكرة الجنسين: جنس الرجال وجنس النساء، والتحدّث بدلاً من ذلك عن الفرد والأفراد من الناس، على اعتبار كل فرد، ذكراً كان أم أنثى، منظومةً إيكولوجيةً، وكينونةً أنطولوجيةً مستقلةً، وطاقةً/ طاقات حيوية لا غاية لها سوى ذاتها؛ أي لا غاية لها سوى الحفاظ على الحياة الإنسانية وإعادة إنتاجها، لا الحفاظ على النوع، باللغة الشائعة. ولعلّ الوظيفة الأساسية لكل جين من الجينات البشرية، في الإناث والذكور، تتجه إلى هذه الغاية، وهي الغاية التي تنشدها جميع الكائنات الحيّة؛ لأن الحياة غاية ذاتها. ولكن من السذاجة أن نتصوّر الحياة بلا موت، والوجود بلا عدم، والكينونة بلا صيرورة. ولنقل: إن «خيط الحياة» هو الجذر المشترك بين جميع الكائنات الحية، وإن كلَّ فرد من البشر الأحياء، اليوم، هو أو هي، صيغة خاصة، أو شكل خاص لما بلغه التطور الحيوي والإيكولوجي المفتوح على اللانهاية، أو على نهاية كوكب الأرض، أو المجموعة الشمسية. ومن ثم، إن حياة الكائن حشد كل ما يمكن حشده لتلافي الموت أو إرجائه. هذا التصور لا ينفي الوراثة؛ بل يؤكدها، ولكنه ينفي الحتمية البيولوجية والتعميمات التعسفية التي بنيت وتبنى عليها، ولا سيّما الإيديولوجية والسياسية منها، كالداروينية الاجتماعية، التي ازدهرت في الحقبة النازية، ولا تزال آثارها باقية في غير مكان من العالم. هذا ما يقتضي

التفريق بين نتائج البحوث والتجارب العلمية غير النهائية دوماً، وبين «الخطاب العلمي» الذي تتسلّح به بعض الإيديولوجيات.

ليس هنالك من تاريخ عرقي أو ديني؛ بل ثمّة تاريخ وراثي؛ بل تاريخ إيكولوجي؛ إذ تساهم بيئة الإنسان الطبيعية والاجتماعية والثقافية في تعديل شفرته الجينية، التي يفترض أنها ديناميكية متغيّرة دوماً، والمتغيّر فيها هو التفاعلات، أو العلاقات المتبادلة، فضلاً عن النمو العضوي؛ فالفرد الإنساني لا يطابق نفسه في كلّ وقت. لعلّ ما ينقص البيولوجيا، حتى اليوم، أنها لم تلتفت إلى البعد الرابع للكائن الإنساني، بعد الزمان، على نحو ما فعلت الفيزياء الحديثة. فإذا كان الفرد منظومة إيكولوجية مستقلة نسبياً، ذاتية التكوّن والتنظيم والتعديل والحثّ أو التحفيز... فإنه منظومة زمكانية، ومجال حيوي يؤثّر في/ويتأثر بغيره من المجالات، وحياته سلاسل متداخلة ومتآثرة من أحداث عضوية ونفسية/ذهنية، تحدث على غير اطّراد، ولا تتكرّر أيّ منها بحذافيرها مرتين، ولا سبيل إلى فصل أحدها عن الآخر إلا ذهنياً أو مخبرياً، بقصد الدراسة والبحث.

يستدرك مات ريدلي هذه المسألة بقوله: «أُسِّس مشروع الجينوم البشري على إحدى المغالطات. لا يوجد ما نسميه "الجينوم البشري"، ولا يمكن أن نعيّن شيئاً محدداً كهذا، لا في المكان ولا في الزمان؛ فهناك جينات تختلف من شخص إلى آخر، عند مئات المواقع المختلفة المبعثرة من خلال الكروموسومات الثلاثة والعشرين. ولا يستطيع أحد أن يقول إن فصيلة دم (A) "سوية"، وإن (O وB وAB) "شاذّة". ومن ثم عندما ينشر مشروع الجينوم البشري تتابعات الكائن البشري النموذجي، ترى ما الذي سينشره عن جين (OBA) فوق كروموسوم (9)؟ إن الهدف المعلن للمشروع أن ينشر التتابع **المتوسط** أو "**الجماعي**" لمئتي فرد مختلف»[1]. نتساءل: لو أن

(1) المرجع نفسه، ص171.

المشروع تناول مئتي رجل ومئتي امرأة ألن تكون الفروق الجنسية بين العينتين فروقاً في المتوسط لأربعمئة فرد من العيّنة؟ وهل ستختلف النتائج إذا أُخذت العيّنة المؤلّفة من أربعمئة امرأة ورجل، من شرائح عمرية مختلفة في كلّ مرّة، ومن بيئات اجتماعية وثقافية مختلفة، ومناطق جغرافية مختلفة، أو لو أخذت مرّةً من البيض، ومرّةً أخرى من الملوّنين، ومرّةً من الأغنياء، ومرة من المهمشين... إلخ؟ هذه المسألة تطرح هشاشة منهج الاستقراء، الذي يبدو اختزالياً في مثل هذه الحالات. ثمّ ألا يلفت النظر ذلك التناغم بين المعطيات الإيكولوجية والوراثية والعصبية النفسية، وكلّها بنى ديناميكية يُعدُّ التغير المستمر من أبرز خصائصها؟ المتناهي لا يُسْتَنْفَد؛ لأنه يحمل اللامتناهي. لقد تهاوى العالم القديم، عالم اليقين والاستقرار أو الثبات والحتمية والحقائق الأزلية الأبدية، وتغير مفهوم الحقيقة...؛ لكن هذا التغيّر لم يؤثّر بعد في مناهجنا، أو طرق تفكيرنا، ولم يزحزح «ثوابتنا» «العلمية» والميتافيزيقية والغيبية، على السواء.

يبدو أن العلوم الطبية والبيولوجيا وعلم النفس وبعض الاتجاهات الفلسفية مدينة للمرضى والمرض، وهذا أمر مهم، لا شك، ولكنها جميعاً عاجزة عن إنتاج أنموذج للصحّة، أو عيِّنة حاكمة للسواء. فالعيّنات الحاكمة، التي يلجأ إليها العلماء، لا تحكم إلا على حالة معينة، لا تتوافر إلا على ثبات نسبي، علاوةً على أنها محكومة بحالات أخرى كثيرة من مجالات مختلفة. فأفراد أيّ عينة ليسوا كائنات معزولة ومكتفية بذاتها.

الكائن البشري، أنثى كانت أم ذكراً، ليس جزيرة معزولة، أو منظومة إيكولوجية مغلقة، أو مجال حيوي مغلق. وجيناتنا لا تعمل وفق برمجتها أو معلوماتها المرقونة فيها فحسب؛ بل على العكس من ذلك، إنها تعمل في بيئة «داخلية» وبيئة «خارجية» تبدو الحدود بينهما وهمية أو اصطلاحية. ولا تعترف بثنائية الجسد والروح أو العقل؛ بل بالكائن الكلّي المفرد؛ كلية الكائن هذه المرة هي ذاتها كلية الكون. لعلّ الجينات تتكفّل بتنظيم النشاط الفيزيائي

والكيميائي والنفسي والذهني، انطلاقاً من غايتها الرئيسة؛ بل الوحيدة، التي هي الحفاظ على الحياة، وإعادة إنتاجها.

إعادة إنتاج الحياة، بالتناسل، لا يمنح امتيازاً لأيّ شكل على آخر؛ لا يمنح امتيازاً للتناسل في إطار الأسرة التقليدية الممتدّة أو النووية، أو في إطار الحب، أو «الزنى» أو «البغاء» أو «ملك اليمين»، أو أيّ شكل آخر، ولا يأبه إذا ما كانت معيلة الأسرة امرأةً أو رجلاً، ولا يأبه لبنية الأسرة والمجتمع. التسميات كلّها تحيل على استراتيجيات اجتماعية، ثقافية وأخلاقية، في كلّ مجتمع على حدة. لا يتأثّر نشاط الجينات إذا ضاجعت امرأة رجلاً من بلد آخر لم تعرفه من قبل في أحد الفنادق، ونتج من ذلك كائن إنساني يحمل بعضاً من خصائص الأب وبعضاً من خصائص الأم، ولكن الأمر سيختلف إذا عاش الوليد في بلد الأم عنه إذا عاش في بلد الأب؛ لأن اشتغال بعض الجينات، ووقف اشتغال بعضها الآخر، إنّما يتأثّر بفعل خارجي قصدي أو غير قصدي.

ذلك أنّ عمل الجينات والكيمياء الحيوية بوجه عام نتيجةٌ لسلوك الفرد ونشاطه وإرادته الحرة وتفاعله مع بيئته الطبيعية والاجتماعية، أكثر من كونها سبباً. فليس من حتمية وراثية أو بيولوجية تتحكم في حياة الفرد. «ومن الحقائق التي لا تُنازَع أن الفرد يمكنها أو يمكنه أن تقدح زناد النشاط في مراكز السعادة في المخ بابتسامة مقصودة، تماماً مثلما تستطيع أو يستطيع قدح زناد ابتسامة بأفكار سعيدة. فعل الجسد رهن إشارة تستدعيه بفعل سلوكي... العامل النفسي يسبق العامل الجسدي، والعقل يسوق الجسد الذي يسوق الجينات»[1]. (العقل هنا مرادف للحياة).

ومن ثمّ، إن القول: إن العدوانية مركوزة في جينات الذكور، لا في «جينات» المجتمع الذكوري وبنيته البطركية التراتبية، تكذّبه طبيعة عمل

(1) المرجع نفسه، ص180-185.

الجينات. فالتراتب الهرمي في أيّ مجتمع يولّد ضغوطاً شديدة على المراتب الأدنى فالأدنى. وتتضح الميول العدوانية التي يولّدها النظام الاجتماعي الاقتصادي والسياسي، في أثناء الاضطرابات والنزاعات والثورات الاجتماعية، وفي المراحل الانتقالية؛ إذ تنفجر العدوانية المكبوتة لدى النساء والرجال بأشكال مختلفة، ودرجات مختلفة، وأساليب مختلفة، وأدوات مختلفة. ويمكن ملاحظة هذه الميول أيضاً في أوقات السلم، والهدوء في كفاح الأفراد من أجل الحصول على مكانة لائقة في المجتمع، وفق تصوّر كلّ منهنّ أو منهم للمكانة الاجتماعية، أو المهنية، وهو كفاح قد يفضي إلى نوع من التنافس؛ بل الصراع الوحشي، يطوح بالقيم الاجتماعية والإنسانية.

«مستويات التستوستيرون لها علاقة ارتباط بالعدوانية، ولكن هل هذا لأن الهرمون يسبب العدوانية، أو أن إطلاق الهرمون ينتج من العدوانية؟». يرحّب أنصار الحتمية البيولوجية بالخيار الأوّل، ولكن المسألة مفتوحة، وليس من إجابة شافية. ولكن يلفت النظر افتراض مايكل ديفيز، في سياق حديثه عن كبت جهاز المناعة على أنه ردُّ فعل على التستوستيرون، لتوفير الطاقة، أن ردّ الفعل هذا هُندس عن عمد في الذكور بوساطة جينات الإناث، لتحسين فرز الأصلح من الذكور؛ أي الأكثر مقاومة للمرض، عن الأقل صلاحية»[1]. وفي الأحوال جميعها، إن طلعة الرجل وزينته وقوّته من صنع المرأة، فهي لا تتزيَّن له إلا لأنها كانت قد زيَّنته وأرادته كفؤاً لنسلهما. يدهشنا الخيال البشري، وما يبتكره من معانٍ في أسطورة جلجامش، وهي أقدم أسطورة وصلتنا مكتوبة منذ أربعة آلاف عام. في الأسطورة، لم تتشذب وحشية أنكيدو إلا بعد أن تعهّدته المرأة ستة أيام، واستراحت في اليوم السابع. يبدو أننا مقبلون، في قادمات السنين أو العقود، على ما يشبه «أسطورة» جينومية، في أيامنا، عنوانها تفجر الممكنات كما تتفجر الينابيع.

(1) عن: ريدلي، المرجع نفسه، ص188.

إذا كان في كل خلية من خلايا الجسد نسختان من كل كروموسوم؛ واحدة من الأب وواحدة من الأم، فكيف يمكن ألا نفترض تراسلاً وتفاعلاً دائمين بينهما، وألا نفترض تحديداً متبادلاً بينهما، حين يترجم أيّ جين نفسه إلى بروتين؟ العلاقات اليومية بين الإناث والذكور، والاهتمام المتبادل، لا يمكن أن تكون بلا تأثير في النشاط الجيني والكيميائي والعصبي، ما يعني أن الجينات لا يمكن أن تكون ذكرية خالصة أو أنثوية خالصة، لو كان الأمر خلاف ذلك لانتفى الاختلاف والفرق، ولانتفى التعارض الذي يولّد الحركة. لعلّ الافتراض الذي لم يبحث أنّ كلّ جين هو ذكري بنسبة ما، وأنثوي بنسبة تنقص أو تزيد، فتحديد الهوية الجنسية المركزية احتمالي، على الأرجح، حتى تغلب إحدى الصفتين على الأخرى. في هذه الحال هل تتنحى الصفات المغلوبة كلياً، فلا تظهر الذكورية منها في الإناث والأنثوية في الذكور؟ ما سرُّ شبه إحدى البنات بأبيها وشبه أختها بأمّها، أو شبه الولد بأبيه وشبه أخيه بأمّه؟ نعتقد أن وراثيات ماندل، لكي لا نقول قوانين ماندل، لم تُنقض كلّها.

لعلّ مما يؤكّد أثر البيئة والثقافة في عمل الجينات أنّ أحد الجينات (D4DR) على كروموسوم (6) يرتبط بمهارة استعمال أعواد الطعام عند بعض الشرقيين، وهو نفسه جين العيون الزرقاء عند بعض الغربيين[1]، ويرتبط كذلك بالميول الجنسية. المهم في الأمر أن ثمّة علاقة ارتباط متبادلة بين البيئة والثقافة والتنشئة والوضع الاجتماعي والمكانة وبين الشخصية. تتحدد كيمياء الدماغ بالإشارات الاجتماعية التي يتعرّض لها الفرد، وتشارك، في الوقت نفسه، في تحديد سلوكها أو سلوكه. البيولوجيا تتحدد بالمجتمع وتحدد السلوك[2].

المزاج والعقل والشخصية والسلوك كلّها تتحدّد اجتماعياً وثقافياً، وتتأثّر بالبيولوجيا وتؤثر فيها؛ ولكنّ لهذه كلّها تاريخاً مغرقاً في القِدم، فتحديد

(1) المرجع نفسه، ص192.

(2) المرجع نفسه، ص201.

الموضع، أو مركزية الإنسان في الكون، البدائية أو الفطرية، التي كانت، ولا تزال، في أساس المعتقدات الخرافية والأسطورية والدينية، منذ مئات آلاف السنين، كانت ترجمة لعمليات تحديد الموضع البيولوجية، أو تحديد المكان، التي تتمّ في رحم الأم. فأوّل عمل قام به الإنسان، على ما يبدو، تحديد موضعه في الكون، في رحم الأم الأولى، وجاء هذا التحديد مطابقاً لتحديد الموضع في رحم المرأة، الأم: جينات لتحديد الرأس، وأخرى لتحديد القدمين، وثالثة للبطن، ورابعة للظهر، وأخرى للجانبين؛ وهذه ستصير فوق وتحت وأمام وخلف ويمين ويسار، وسيحظى بالتكريم كلٌّ من الفوق والأمام واليمين. هذا التموضع أنتج تقسيماً رباعياً للأرض وعلاقة شاقولية بالسماء، ووعياً أسطورياً بمركزية الإنسان في الكون، وبأن كلّ ما في الكون وُجد من أجل هذا المنتج البيولوجي، وهو بتصرفه ومسخّر له. ولا يزال هذا الوهم سارياً ومعززاً بالعقائد الدينية والنصوص المقدّسة.

يحمل الجين نوعاً من تاريخ سرّي لأصله، «فيتذكر» المصدر الذي جاء منه؛ أهو من الأب أم من الأم، فهذا الأصل قد يدمغه في أثناء الحمل فيمنحه طابعاً أبوياً أو أمومياً، فالدمغ يبقي إحدى الصفتين، الأنثوية أو الذكورية، نشطة ويوقف الأخرى، فيعبّر الجسد عن الجين المدموغ، «ولا تزال هذه الطريقة غامضة غموضاً كاملاً». ويبدو أن البويضة الملقّحة، التي تُنزع منها الجينات الذكورية وتُستبدل بها جينات أنثوية، أو العكس، فتصير أحادية الجنس، تشكّل مضغةً، ولكنها لا تنمو نمواً صحيحاً؛ إذ تفشل إمّا في تشكيل المشيمة، وإمّا في تشكيل المخ، ما يعني أن الجينات الموروثة عن الأب مسؤولة عن تشكيل المشيمة، وتلك الموروثة عن الأم مسؤولة عن تشكيل الجزء الأكبر من الجنين، ولا سيّما الرأس والمخ. وقد أثبتت التجارب على الفئران أن معظم خلايا المخ والقشرة الدماغية تُصنع من خلايا الأم، والقشرة هي المكان الذي تُعالج فيه المعلومات الحسيّة، ويتمّ فيه إنتاج السلوك، ولكن هذه الخلايا تُستبعد من الوطاء. وتكون الخلايا الأبوية نادرة

نسبياً في المخ، وأكثر شيوعاً في العضلات، وما يوجد منها في المخ يعمل على تنمية الوطاء واللوزة والمنطقة أمام الفص البصري، وهذه تؤلّف جزءاً من الجهاز الحافي، وهي مسؤولة عن التحكم في الانفعالات[1].

ثمّة توازن رهيف بين التطوّر الثقافي والتطور الوراثي؛ إذ يؤثّر الثاني في الأول جيلاً بعد جيل، فيغدو وراثياً، ويظلّ تأثير الأول في الثاني سارياً بعد تعديله على مرّ الأجيال، وهكذا. وهذا يعني أن البنية، أو المنظومة الإيكولوجية، تركيب من الوراثي والثقافي معقّد وغير مستقر، وأن جيناتنا نصٌّ حيوي مشفَّر قابل للتعديل وإعادة التشفير ما دامت الحياة مستمرّة. ومن البدهي أن أي تعديل يشتمل على كل خلية من خلايا الجسد؛ فالخلية منظومة مستقلة نسبياً تعمل في نطاق منظومة أكبر فأكبر، وأكثر تعقيداً، وتتخطّى نواتها الأولى باستمرار بالتواصل مع العالم الذي تبنيه، وتصير جزءاً فاعلاً فيه، ومنفعلاً به. ولعلّ أي مظهر من مظاهر نقص التكيف هو نتيجة اختلال التوازن الرهيف بين الوراثي والثقافي، أو بين البيئة الداخلية والبيئة الخارجية، إذا كان لا بدّ من استعمال مفهومي الداخل والخارج بحذرٍ شديد. فلا أحد يعرف، بالضبط، متى تنتج الأحداث «الخارجية» من بواعث داخلية، ومتى ينتج العكس.

حقل الوعي:

في ضوء التفريق بين الأنا الطبيعية والأنا المدنية، يمكن أن نردّ البنية الخافية للوعي، أو اللاشعور، إلى الأولى، والمعرفة الواعية بذاتها إلى الثانية؛ فإن الوعي لا يتشكل إلا بالابتعاد عن الفطرة. يرى يونغ أن «نشوء الواعية هو ما ينبغي أن نردّ إليه وجود المشكلات؛ فالواعية هبة مربية وهبتنا إياها المدنية، وما خلق الواعية في الإنسان سوى نتيجة انفصاله عن الطبيعة وابتعاده عن الفطرة. فالواعية لا تنشد إلا الثقافة. حتى حين نرجع إلى الطبيعة

(1) المرجع نفسه، الصفحات من 248-250.

بتأثير من حنين جان جاك روسو، فإنما نثقف الطبيعة»[1]. قد تكون العلاقة بين الواعية والخافية وما تحت الواعية، أو ما تحت الشعور، بتعبير فرويد، هي ذاتها العلاقة المتوتّرة بين الأنا الطبيعية والأنا المدنية. وكبت الليبيدو، الذي تمارسه التربية والثقافة؛ أي السلطة الرمزية، ليس ممكناً إلا بانعدام قدرة موضوعه على المقاومة، ولا يكون له من أثر نفسي وسلوكي إلا في سياق تشكّل الوعي، أو المعرفة الواعية، وتشكّل الذات المدنيّة؛ أي في سياق إقامة علاقات واعية وهادفة، وخوض تجارب ومواجهة مشكلات. «كلّ مشكلة تعترضنا تتيح لنا إمكانية اتساع الواعية؛ لكنّها تضطرنا إلى توديع خافية الطفولة، وما كان يترتّب عليها من اعتماد على الطبيعة»[2].

كما ينبغي التفريق بين ما يُسمّى «دين الفطرة» وبين السلطة الدينية؛ فالدين مقترن أنثروبولوجياً بحالة الطبيعة، بصفته عملية تأسيس الذات في الكون. ومن ثمّ، اليهودية والمسيحية والإسلام وغيرها من «المعتقدات الدينية» هي سلطات دينية، مع عنصر طبيعي غير مرفوع يتصل بما أشرنا إليه من علاقة الأنا الطبيعية بالأنا المدنيّة، على اعتبار المقدّس عنصراً في بنية الشعور[3]، بدءاً من محاولات الإنسان الأولى لتنظيم الفراغ، أو تحديد الجهات، وتعيين موقعه في الكون، على نحو ما يتعيّن موضع الجنين في رحم الأم.

لاحظ جون سيرل أن الحالات الواعية، بأنطولوجيتها الذاتية، بالشخص الأول (المتكلمة والمتكلم)، ظواهر حقيقية في العالم الحقيقي، وليست مجرّد وهم، ولا يمكن ردّها إلى، أو اختزالها، أو إحالتها إلى قاعدتها

(1) يونغ، كارل. غ.، البنية النفسية عند الإنسان، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية-سورية، 1994م. (بحسب مقدمة المترجم)، ص10.

(2) المرجع نفسه، ص10.

(3) راجع/ي: إلياد، مرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، 1986م، ص9.

البيولوجية؛ لأن ذلك يقصي أنطولوجية الشخص الأول للوعي. وأن هذه الحالات الواعية جميعاً تسببها عمليات نيروبيولوجية من مستوى أدنى في الدماغ، وليس لها من وجود مستقل من دون النيروبيولوجية؛ فهي ليست شيئاً أعلى أو أرقى من العلميات البيولوجية. ومن ثم، إن هذه **الحالات الواعية صفات للجهاز الدماغي**[1].

تستند أطروحات سيرل على نقد ثنائية الفكر والمادة، والعقل والجسد، وهو ما ذهبنا إليه من قبل ونؤكده هنا. وقد أشرنا إلى أن هذه الأطروحات تحتاج إلى لغة جديدة؛ أي إلى إعادة تعريف المادة والفكر وغيرهما من الثنائيات التي اعتدنا أن نتصوّرها متخارجة ومستقلة كلّ منها بذاتها.

ثمّة فرق في الواقع بين صفات العالم التي تتميز بالأنطولوجيا الذاتية، أو أنطولوجيا الشخص الأول غير القابلة للاختزال، وبين الصفات التي ليس لها أنطولوجيا الشخص الأول. وهم الثنائية ينجم عن افتراض أن هذا الفرق هو الفرق القديم نفسه بين العقلي والمادي، أو بين الفكر والامتداد[2]، أو بين الذاتي والموضوعي.

تجدر الإشارة إلى الفرق بين استقلال الظواهر عن المُلاحظ وبين استقلالها عن وعيه، أو وقوعها خارج حدود إدراكه؛ إذ ليس هنالك، في النظام الإيكولوجي، من ظاهرة مستقلة عن الملاحظ استقلالاً تامّاً، بحكم اشتراك المُلاحظ والظاهرة في الوجود والكون، أو في النظام الإيكولوجي (المُلاحظ مجال مستقل نسبياً من مجالات الحقل الإيكولوجي، أو النظام الإيكولوجي، يؤثّر فيه ويتأثر به، بغض النظر عن وعيه بهذه العلاقة). ولكنْ، من المؤكد أن ثمّة أشياء وظواهر مستقلّة عن وعي الملاحظ (س)، لا عن

(1) سيرل، جون. ر.، العقل، ترجمة ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 343، أيلول/ سبتمبر 2007م، ص95.

(2) المرجع نفسه، ص108 بتصرّف.

وعي المُلاحظ جملةً وإطلاقاً؛ فالملاحظ بألف ولام التعريف هو نفسه الذات، أو الأنا الديكارتية المجردة. ومن ثم، إن الفرق بين المعرفة الذاتية والوعي الذاتي وبين المعرفة الموضوعية لا يكمن في استقلال موضوع أيّ منها أو عدم استقلاله عن الملاحظ؛ بل في مكان آخر، هو طبيعة الشخص الملاحظ (س أو ع) وبيئته وموقعه ومنظوره، وطبيعة الموضوع الملحوظ، بالتلازم الضروري؛ أي بين أنطولوجية الشخص الأول (المتكلّم) وأنطولوجية الشخص الثالث (الغائب).

المدخل الضروري لمناقشة من هذا النوع هو نقد الثنائية الديكارتية، والآلية أو الميكانيكية النيوتونية (نسبة إلى نيوتن). نقد الأولى يبدأ بنفي ثنائية الفكر والامتداد (أنا أفكر إذاً أنا موجود)، وثنائية العقل والجسد، أو الروح والجسد؛ ونقد الثانية يبدأ بنفي الحتمية والاطّراد. وافتراض أن العقل أو الفكر والوعي والعاطفة والشعور... أشكال مختلفة من نشاط الجسد وطاقته الحيوية. نحن نفكّر بأجسادنا كلّها، مثلما نعمل ونحب، وإن كان الدماغ هو الجهاز المركزي؛ أي إن الطاقة الحيوية، التي تولّدها جميع خلايا الجسد، تتضافر في العمليات الإدراكية والأنشطة الحيوية بحسب وظيفة كلٍّ منها[1]، وإن الفكر ليس شيئاً خارج الامتداد (المادي)؛ بل هو شكل من أشكاله. ذلكم هو التعبير الدقيق عن كلية الفرد الإنساني.

الجسد هو الشكل الكثيف للروح أو النفس، وهذه الأخيرة شكله اللطيف (الجسد جوهري في تحديد هوية الفرد). ومن نافل القول أن الثنائية الديكارتية مؤسسة على، أو مرتبطة بـ ثنائية الذكورة والأنوثة؛ فقد جادل ديكارت في أن روح المرأة، إذا كان لها روح، إنما هي كروح الحيوان والنبات.

(1) كان أحد أصدقائي المقرّبين حذّاء، علمني أن الحذاء المريح يساعد على التفكير المتزن.

لعلّ استعمال المفاهيم التقليدية، التي أرستها الثنائية في التعبير عن الوحدة التي نحن بصددها، هو ما يخلق التباساً في الفهم؛ فحين نقول وحدة المادة والفكر، مثلاً، يظلّ مفهوما المادة والفكر يدلان على التفارق واستقلال كل منهما عن الآخر استقلالاً تاماً، وكذلك عندما نتحدّث عن وحدة الأنوثة والذكورة أو الجسد والروح أو العقل والعاطفة... فنحن، على الأرجح، في حاجة إلى لغة جديدة، ومفاهيم تركيبية جديدة، لمعرفتنا التحليلية، كمفهوم الزمكان، أو متصل الزمان والمكان، مثلاً. لذلك ذهبنا، غير مرّة، إلى استعمال مفهوم الطبيعة الإنسانية التي لا يمكن تصوّرها على أنها ثنائية يتخارج فيها المادي والروحي، أو العقلي، أو النفسي، ولا يتخارج فيها اللوغوس والإيروس، مع أن لكلٍّ منهما خصائصه. المرأة والرجل شكلان مختلفان للطبيعة الإنسانية ذاتها؛ اختلاف الأفراد لا يعني أن لكلٍّ منهنّ أو منهم طبيعة إنسانية خاصّة مختلفة عن غيرها، فالاختلاف هو بالأحرى اختلاف في الشكل والدرجة، أو اختلاف في المتوسط، لا في النوع. تظلّ الثنائية تلاحقنا، وتحاصر تفكيرنا، إذا لم ندرك أن الطبيعة الإنسانية شكل من أشكال الطبيعة الأولية، والمادة الحيّة شكل من أشكال المادة، والطاقة الحيوية شكل من أشكال الطاقة. فليس من تخارج بين عضوية الجهاز العصبي والعمليات العقلية وحالات الوعي.

إذا كان الأمر كذلك، فإن خصائص الوعي لا تختلف لدى الذكر عنها لدى الأنثى، ولا يتبيّن ذلك إلا إذا حدّدنا هذه الخصائص. نعتمد هنا التحديد النموذجي[1]، أو الصوري، الذي اقترحه جون. ر. سيرل؛ إذ رأى أن من أبرز صفات الوعي الأساسية ثلاث: النوعية والذاتية والوحدة، تقترن بها عدة صفات أخرى. النوعية تعني أن كلّ حالة عقلية، أو كلّ حالة من حالات

(1) الأنموذج الذي حاول سيرل بناءه يرتكز على قاعدة نيروبيولوجية ترى أن الوعي لا ينفصل عن وظائف الدماغ؛ فهو من ثم أنموذج يحاكي التصور العلمي للمادة؛ إذ حالات الوعي تشبه النقاط الموجية الجسيمية في المادة.

الوعي، مقترنة بشعور نوعي يصفها، ونصفها به، فكلّ حالة من حالات الوعي حالة نوعية، كالشعور بالألم. والذاتية تعني أنه لا وجود لحالات وعي إلا حين تختبرها فاعلة، أو يختبرها فاعل؛ أي إن الوعي هو وعي الفاعلة والفاعل، وعي من تعي أو يعي. وهذا لا ينفي إمكان دراسة حالات الوعي دراسة موضوعية؛ فالذاتية الأنطولوجية مختلفة عن الذاتية الإبستمولوجية (عندما أدرك وعيك أحصل على معرفة مختلفة تماماً عن نوع معرفتي لوعيي الذاتي). أمّا الوحدة، فتعني أن جميع حالات الوعي تنتظم في حقل واحد هو **حقل الوعي**، وقد سمّى كانط هذه الوحدة الأنطولوجية «وحدة الإدراك الباطني الترنسندنتالية». هذه الخصائص، أو الصفات، وما يقترن بها، وجوه مختلفة للظاهرة ذاتها لا تكون إلا مجتمعةً، فلا تستطيع أن تصف ظاهرة الوعي بواحدة منها دون الأخريات. **الوعي حقل نوعي وذاتي موحّد** غير قابل للتجزّؤ، لكنّه يتشكّل دائماً من وحدات منفردة في حقل وعي موحّد[1]، متعدّد المستويات. في هذا الحقل، أو المجال الديناميكي، لا يمكن فصل اللوغوس عن الإيروس؛ أي فصل الخصائص الأنثوية عن الذكورية؛ فلا يمكن أن نتحدّث عن خصائص وعي أنثوية أنطولوجياً وأخرى ذكورية؛ بل يمكن أن نتحدث عن خصائص فردية، انطلاقاً من خصائص الوعي أو صفاته النوعية ذاتها، وانطلاقاً من كلية الفرد. فالأحكام التي يطلقها المجتمع على خصائص الوعي عامةً، وخصائص وعي المرأة خاصّةً، أحكام قيمية زائفة، تكشف زيف القيم الذكورية السائدة ذاتها.

الوعي والوجود:

هذا كله يطرح إشكالية الوعي والوجود، على اعتبار **الوعي هو الوجود مُدْرَكاً على نحو ما**؛ ويقتضي التفريق، لا الفصل، بين عالم الفرد الداخلي وعالمها أو عالمه الخارجي؛ أي بين العالم وصورته في ذهن الفرد، وهو

---

(1) سيرل، مرجع سابق، ص111 وما بعدها.

تفريق ضروري لتأسيس نسبية الحقيقة. علاوةً على أن الذات الفردية تؤثّر في الموضوع، وتضفي عليه بعض خصائصها، والموضوع المذوَّت، أو المستوعى، يؤثّر في بنية الشخصية؛ لذلك قيل: إن الفرد ابن شروطه الموضوعية، الطبيعية منها والاجتماعية، وخالق هذه الشروط في الوقت نفسه.

لا تنجلي العلاقة بين الوعي والوجود **لدى كل فرد على حدة** إلا إذا أدركنا أن الفرد «منظومة حية» بالغة التعقيد، تبادلية وتواصلية، تتوقّف طبيعة عملها ونشاطها على سائر المنظومات الأخرى، الحيّة وغير الحيّة، ولكنّها مستقلّة مجالياً، كغيرها من المنظومات، وذاتيّة النمو والتشكّل والانتظام والترميم؛ تحوِّل المواد والعناصر الطبيعية (المادية) إلى طاقة فريدة في نوعها، هي: قوة المعرفة وقوة العمل وقوة الحب، على نحو يتجادل فيه اللوغوس والإيروس في العمل والنشاط، وما يعيِّنانه من علاقات متبادلة بين الأفراد وبيئتهم الطبيعية والاجتماعية.

اللوغوس والإيروس يمارسان فعلهما في النفس، ويعيّنان سلوك الفرد ومحتوى علاقاته بالأخريات والآخرين، بصفتهما حدّين جدليين يمكن أن يتحوّل كلٌّ منهما إلى الآخر، ويغتني بثروته، ويمكن أن يتبادلا المواقع. وقد نسب يونغ إلى الإيروس خصائص العاطفية والجمالية والروحانية، وإضفاء القيمة عن طريق الشعور والدهاء والتوق إلى الترابط والتواصل والخوض في غمرة الأشياء والناس، والوصول إلى لبّها والتّماسّ معها، والاستغراق في خضمها... والترابطية، بوجه خاص، تعني تكييف حاجاتنا ورغباتنا مع حاجات الأخرى أو الآخر ورغباتها أو رغباته، ما يقتضي الليونة أو المرونة، وعدم البقاء على توجّه ثابت، ونسَب إلى اللوغوس العقل أو التعقّل الرفيع المستوى، والتفكير الواضح، والفاعلية، والتمييز، وحل المشكلات، وإصدار الأحكام، والاستبصار، والحقيقة اللاشخصية التي نتوصل إليها بموضوعية[1].

(1) راجع: شفرد، ليندا جين، أنثوية العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 306، آب/أغسطس 2004م، ص56.

يقول يونغ: «بعد مرحلة منتصف العمر، نجد أن الافتقاد الدائم للأنيما (المبدأ الأنثوي في الرجل) يعني تناقص الحيوية والمرونة والوداعة الإنسانية. عادةً ما تتظاهر محصّلة هذا الافتقار للنضج في التصلّب والخشونة والنمطية وأحادية الجانب التعصبية والعناد والحذلقة، أو نجد خلافاً لذلك الاستكانة والكلالة وعدم الاعتناء بالنظافة وعدم تحمل المسؤولية»[1].

نذهب إلى الاعتقاد بأن افتقاد المبدأ الأنثوي في المرأة والرجل، في المجتمع البطركي، وافتقاد المبدأ الذكوري في الرجل والمرأة، يؤدّيان كلاهما إلى عدم توازن شخصية الرجل وشخصية المرأة، وعدم توازن الحياة الإنسانية والاجتماعية، وإلى ما يُلاحَظ من كسل وخمول وعجز وتواكل وطاعة وامتثال واستسلام للأمر الواقع. وقد أشرنا إلى أن الذكورة والأنوثة قيمتان اجتماعيتان وثقافيتان وأخلاقيتان.

مثال الذكر أو «الأنا المثالي» للذكَر أو الذات النرجسية، في مراحل حياته المختلفة، وهو على الأغلب: الأب، البطرك، فالزعيم، فالبطل، فالأمير، فالسلطان، يتماهى بكلّ واحد منهم. ومثال السلطان إله غضوب غيور، كإله إسرائيل. لاحظوا أن الأب هو الرّب، ربُّ العائلة، وربُّ البيت، والزعيم من الزعم والادعاء، والبطل من الباطل، والأمير من الأمر، والسلطان من التسلّط، (راجعوا لسان العرب). ذلكم هو الأنا الذكوري النرجسي في المجتمع البطركي، لا الكينونة الإنسانية. فإذا كان هذا الرجل هو المثال الذي تريد المرأة أن تكون مساويةً له، فبئس المثال الذي يتناقض مع أنوثتها وطبيعتها الإنسانية. ذلكم أحد معاني العنوان (فخ المساواة).

أمّا مثال الأنثى، أو أناها المثالية، فهو، على الأغلب، المحبوبة والمعشوقة، كبطلات الحكايا والروايات والمسلسلات والأفلام (التي أنتجتها الثقافة الذكورية)، ثم الزوجة المصونة، والأم التي تعلو منزلتها

(1) المرجع نفسه، ص57.

الاجتماعية فوق أنوثتها، فتتمثَّل ثقافة المجتمع البطركي وقيمه، وتمثل لها، وتحافظ عليها، وتعيد إنتاجها، فتطغى أمومتها على أنوثتها، وتسترجل من حيث لا تدري ولا تريد، بقدر ما تذوب في النسيج الذكوري للمجتمع والثقافة والأخلاق؛ فلا يتبقى منها سوى جسد أنثوي يترهل بمقدار ما تضمر أنوثتها وتذوي، ويفقد امتيازاته تباعاً. وقد تصير أمومتها الاجتماعية قيداً على حريّتها وعقبة في طريق استقلالها.

لا يحتاج ذلك إلى أمثلة وبراهين، لكنني سأضرب مثلاً من تجربتي الشخصية: تطلّقت أمي، في سنٍّ يُفترض أنها سنّ نضج الأنوثة وثرائها، وكانت على قدر من الجمال؛ ولكنها أرادت أن تنافس أبي في تربيتنا، فتقمّصت شخصيته المهيبة، ولا سيّما بعد وفاته، مثلما كانت تتقمص شخصية أبيها، وتكره ضعف أمها؛ فصارت «رجلاً»، تجور على أنوثتها؛ فتخفي مشاعرها وحنوها وعواطفها، على أنها علامات ضعف، وتكره مجالس النساء، وتتسيّد في مجالس الرجال. لم تضمر أنوثتها فحسب؛ بل تأثّرت أمومتها أيضاً، فحرمتنا، وحرمت نفسها، من ضمّنا وتقبيلنا إلا ونحن نيام، كما أخبرتني قبيل وفاتها. وكانت تفضّلني على أخواتي علناً، وكلّهنّ أكبر مني. لا يمكن فصل صورة هذه الأم عن بيئتها الذكورية وثقافتها الذكورية، صورة بنت شيخ العشيرة، التي مثلها الأعلى الفارس، وقيمها العليا قيم الفروسية (وكانت فارسة بالفعل)، ولكنها في نهاية التحليل امرأة مهيضة وبائسة.

للأم مكانة ما في المجتمع التقليدي أقلُّ ممّا يقال عنها بكثير؛ ذلك أن الأم المطلّقة والأرملة تفقد هذه المكانة جزئياً، إذا كانت من بيئة غنيّة وذات نسب وحسب، أو كلياً إذا كانت من بيئة فقيرة. وفي الحالين تصير موضع رقابة صارمة؛ أي تصير موضع ريبة وشك في «شرفها» و«عفّتها» و«كرامتها». حصر هذه الكلمات شكلاً يعني حصرها مضموناً في فرج المرأة. لعلّ هذا مترسّب من عصور قديمة وعقائد قديمة تقدّس الخصوبة، وتُحرِّم المرأة؛ أي

تجعل منها حرمة؛ بعضها يرمز إلى الخصوبة بقضيب الرجل (الفالوس)، وبعضها الآخر بفرج المرأة وبطنها وثدييها[1].

اللوغوس والإيروس يعملان معاً، فلا ينفصل أحدهما عن الآخر، ولكنّهما متراجحان، بحسب درجة وعي الفرد وشروط حياته الموضوعية، التي تعزز أحدهما وتكفُّ الآخر. فالمجتمع البطركي يكبح الإيروس، ويدفعه إلى الظل؛ بل إلى المنطقة المعتمة في الذات، لكنه يظلُّ شغّالاً في اللاوعي. الشخص المتوازن هو من يتناغم اللوغوس والإيروس في فكره وسلوكه وعلاقاته بالأخريات والآخرين، وفي سائر أشكال نشاطه وطريقة استقباله للعالم وتأثّره به. اللوغوس والإيروس، في نشاطهما، لا يخضعان لأي حتميّة بيولوجية تقرّرها الجينات والهرمونات، ما دام الفرد منظومةً حيّةً تؤثر في/ وتتأثّر بسائر المنظومات المحيطة بها، وإلا فإن أي حديث عن الاستقلال والحرية سيكون نافلاً، أو بلا معنى.

المعرفة والعمل والحب (إيروس) حدود الكينونة الإنسانية، كينونة الفرد، الأنثى والذكر على السواء، وحدود الوجود الإنساني أو الحياة النوعية. هذه الطاقة الفريدة في نوعها تنتجها جميع خلايا الجسد بانتظام وتناسق مدهشين، تتوقّف عليهما الصحّة والمرض والقوة والضعف، ما ينفي ثنائية الجسد والروح، وثنائية الذكورة والأنوثة؛ بل يؤكّد وحدتهما في كليّة عينية.

في ضوء التفريق بين عالم الفرد الداخلي وعالمها أو عالمه الخارجي سينكشف الفرق بين الوعي الذاتي لكل فرد، وبين «الوعي الاجتماعي»، وبين المعرفة الشخصية الذاتية، و«المعرفة الموضوعية»، وستتضح حدود حرية الفرد الإنساني واستقلالها أو استقلاله وفقاً للعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع من جهة، وبين الفرد والدولة من جهة أخرى، على أنهما وجهان للعلاقة المزدوجة بين الفرد والنوع؛ ما دام الفرد لا تستطيع أو لا يستطيع العيش خارج المجتمع والدولة.

(1) راجع/ي: إلياد، مرسيا، مرجع سابق، ص34 وما بعدها.

الإشارة إلى العلاقة الجدلية بين الأنوثة والذكورة في الفرد تذهب إلى أنّ الفرد الإنساني، أنثى كان أم ذكراً، هي أو هو، «كليةً عينية» أو وحدةً تناقضية، كينونةٌ إنسانية مركبة وفائقة التعقيد؛ بل «منظومة إيكولوجية حيّة» تتبادل التأثير والتأثّر مع سائر المنظومات الحيّة وغير الحيّة. المركّب يدين بوجوده للبسيط وللتنظيم الذاتي وقوة الترابط بين العناصر البسيطة التي يتألّف منها. والأكثر تعقيداً يدين بوجوده للأقل فالأقل تعقيداً وصولاً إلى العناصر البسيطة والمبادئ البسيطة وقوّة انتظامها وترابطها. فالذات الموصوفة على هذا النحو تنتج من علاقتها بموضوع فكرها وعملها نتائج متنوعة ومختلفة، بخلاف الرؤية الثنوية التي حكمت فهم بعضنا للديالكتيك ومفهوم التناقض أو التعارض.

ندّعي أن هذه الرؤية الثنوية متجذّرة في الوعي واللاوعي تجذُّر «الانشقاق الجنسي» في التاريخ البشري بوجه عام، وفي تاريخنا وثقافتنا بوجه خاص. فالإنسان المبتور لا يستطيع أن يفهم التناقض إلا على أنه تخارج وتنافر. يتصل ذلك أوثق اتصال بمبدأ الغَلَبَة في العلاقات الاجتماعية والسياسية، المبدأ الذي يُدرَك التناقض بموجبه على أنه تخارج بين عصبيتين، كلٌّ منهما متمركزة على ذاتها، وغارقة في صورتها المرآتية، أو على أنه حرب بين عدوّين، كالبرجوازية والبروليتاريا؛ إذ ترمز الأولى إلى الخير والثانية إلى الشر، أو بين المؤمنين والمشركين، وبين دار الحرب ودار الإسلام. المرأة، وفق هذه الثنوية، عدوّة الرجل، وعليه أن يقهرها، وإلا قهرته؛ إذ تمثّل الشر والكيد والمكر والغواية.

وتتصل بذلك، من وجه آخر، فكرة السيطرة على الطبيعة، الأنثى، الأم؛ السيطرة التي أدّت بالفعل إلى تخريب بيئة الإنسان بفعل برومثيوس (العلم المذكّر) الطليق من كل قيد إنساني، أو وازع أخلاقي. فلا يزال الوعي البشري قاصراً عن إدراك الوحدة الجدلية بين البيئة والحياة الإنسانية، والعلاقة الحميمة بينهما، على نحو ما أرهص بها التصوّف، وإن ظلّ محبوساً في مفهوم الكوسموس (الكون)، ووحدة الوجود الانفعالية العشقية، ولم

يتجاوزه إلى الإيكوس (البيئة)، ووحدة الحياة الإنسانية وتناغمها مع بيئتها الطبيعية والاجتماعية. ثمة علاقة لا تنفصم بين إنتاج الأسلحة التقليدية وغير التقليدية، وبين الصناعات المدنيّة ونفاياتها الملوّثة للبيئة والاستعمال اللاإنساني للمبيدات والمخصّبات، التي تتضافر كلّها للإضرار بالبيئة والحياة الإنسانية بالتساوي.

المعرفة الشخصية:

> **لقد خبرت العالم الذي يحيط بي، والعمليات التاريخية، وأحداث عصري جميعها، باعتبارها جزءاً من نفسي، وترجمة لحياتي الروحية. إن كلّ ما حدث في العالم قد حدث لي، إذا شئنا أن نأخذ ذلك على أعمق مستوى صوفي[1].**
>
> نيقولاي بردياييف

الإنسان مبدأ المعرفة وغايتها؛ والوجود الإنساني هو موضوع المعرفة، وليس تقدّم العلوم الطبيعية والرياضية سوى شاهد على قوة المعرفة الإنسانية.

بفضل العلاقة الجدلية المركّبة المُشار إليها، تتموضع الذات الإنسانية في العالم الفيزيقي، وتتأسس في العالم الأخلاقي، بتوسّط العمل والنشاط أو الفاعلية والانفعالية والصداقة والحب أو العداوة والنفور. وتستعيد، أو يستعيد، موضوعية العالم في ذاتها أو ذاته مرّةً تلو مرّة، فتنفتح إمكانية تشكُّل معرفة شخصية، مختلطة بالمعارف والأفكار والقيم الجمعية أو المجتمعية بحكم مُدْخَلات العمل والنشاط والفاعلية ذاتها. ولكن الفرد؛ أي فرد، لديه القدرة، **إذا أراد**، على تمييز معرفته الشخصية وخبرته الخاصّة، وتجربته

(1) بردياييف، نيقولاي، الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل ومراجعة علي أدهم، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1984م، ص11.

الروحية وتحديد ذاته، ولديه القدرة، أيضاً، على نقد الأفكار والتصوّرات والقيم والعلاقات وأنماط السلوك السائدة. بهذه القدرة على التمييز والتحديد والنقد يتشكّل الوعي الذاتي، وتتعيّن حدود الشخصية المستقلّة، وتبدأ سيرورة التمكّن الكياني والتحقّق الذاتي، وهي سيرورة مفتوحة ما دام الفرد حيّاً؛ لأنها سيرورة نمو الشخصية وتطوّرها وفق الشروط الذاتية والموضوعية للنمو والتطوّر.

هذه السيرورة تحمل دوماً إمكانية التأثير في المعرفة الموضوعية والثقافة السائدة والقيم المجتمعية، على الرغم ممّا تلاقيه من صدّ وممانعة تبلغان درجة التأثيم والتحريم والتجريم، في كثير من الأحيان. إمكانية التأثير نابعة من الطبيعة التواصلية والتفاعلية للمعرفة، ما يؤكد، مرّةً أخرى، وكلّ مرّة، أن المعرفة الشخصية ليست انعزالاً وانكفاء على الذات، وليست مرادفة للأنانية، ولا تحمل أي معنى من معاني التجنُّب، لكنّها نقيض «الغيرية الجذرية» التي تعني امّحاء الشخصية واستلاب الإرادة والذوبان في سديم الحياة الاجتماعية، أو في ما يُسمّى «الإرادة العامة»، التي تحيل غالباً على السلطة، لا على فضاء الحرية الموضوعية المشترك، والحياة الأخلاقية النوعية؛ أي الدولة بمعناها الحديث القابل للنقد.

لم يتمكن الإنسان من معرفة الطبيعة الأولية إلا بعد أن استقلّ عنها، وقطع الحبل السري الذي يصله بها، لتصير علاقته بها علاقة منظومة مستقلّة بمنظومات مستقلّة. ولن يتمكن الفرد في بلادنا من معرفة بيئته الاجتماعية والأخلاقية التقليدية، وما تفرضه عليه من إلزامات، وما تكبّله به من قيود، إلا إذا استقلّ عنها، وخرج من رحمها، وانفصل عن ثدييها، وغدت علاقته بها علاقة فرد مستقل، في حياتها أو حياته الخاصّة، بأفراد مستقلّين، تدرك كل منهنّ، ويدرك كلّ منهم، معنى الاختلاف وقيمة الفردية والفرادة، وأثر المعرفة والعمل والحب، وإنتاج المعارف والمعاني والقيم، في التواصل والتشارك الحرّ في الحياة النوعية، أو الحياة العامّة. فالقبيلة (أو الطائفة)

تسحق الرؤية النافذة والتفكير الصائب اللذين يظلّان ممكنين لدى الفرد، ومن شأن هذا أن يؤدّي بالضرورة إلى الطغيان العقائدي والسياسي، إذا خضعت الدولة الدستورية لنوبة ضعف»[1].

حين نصف الحياة الاجتماعية السياسية بأنها **حياة نوعية**، فهذا يعني أنها تتجاوز جميع البنى والتشكيلات العشائرية والإثنية والدينية والمذهبية والفروق الطبقية والجنسية؛ بل تتعدّى الحواجز الجغرافية السياسية، وتنفتح على الوافدات والوافدين من مجتمعات أخرى، وتحسن وفادتهم، سواء وفدوا من أجل العمل، أم من أجل الإقامة، أو السياحة، وتوفر شروطاً لائقة للاجئين والمهجَّرين قسراً، بغض النظر عن انتماءاتهم ومعتقداتهم واتجاهاتهم الفكرية والسياسية، وتصون حقوقهم، وتحفظ كرامتهم.

الوعي الذاتي هو طريقة الفرد الخاصة في تعرُّف عالمها أو عالمه، وتعرُّف ذاتها أو ذاته، وهي طريقة لا تشبهها أيّ طريقة أخرى شبهاً تاماً؛ فالوعي هو الوجود مدركاً على نحو ما، كما تقدّم، هو الوجود الطبيعي والاجتماعي، الذي يدركه كل فرد بطريقتها الخاصة وطريقته الخاصة، **إمّا على خلفية الوجود بوجه عام، والوجود الإنساني بوجه خاص، وإمّا على خلفية المجتمع فحسب.** إدراك الفرد لذاتها وعالمها أو ذاته وعالمه، على خلفية الوجود الإنساني تحديداً، هو الشرط الضروري لاستقلال الشخصية؛ لأن وعي الذات على خلفية المجتمع يعني ارتهانها له، وانقيادها لنظامه، وامتثالها لأعرافه وعاداته وتقاليده، وإذعانها لسلطاته المختلفة، واستجابتها السلبية لتابوهاته، ولا سيّما أن نظام المجتمع التقليدي قائم على هدر إنسانية الفرد[2]، وجعله موضوعاً لعصبياته، وأداةً لتحقيق غاياتها.

---

(1) يونغ، كارل غ.، التنقيب في أغوار النفس، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1996م، ص10.

(2) راجع: حجازي، مصطفى، الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2005م، ص15 وما بعدها.

التفريق بين هاتين الخلفيتين، الوجود الإنساني والوجود الاجتماعي، على درجة عالية من الأهمية؛ لأن الوجود الإنساني أو الكينونة الإنسانية أساس الوجود الاجتماعي أو الكينونة الاجتماعية ومعيارهما؛ فقد قامت النظم الاجتماعية المختلفة، منذ ظهور الملكية الخاصة، على التنكّر لأساسها ومصدر وجودها؛ أي التنكر لكينونة الفرد الإنساني بوجه عام، والتنكُّر لإنسانية المرأة بوجه خاص، ولا يزال التنكُّر لإنسانية المرأة قائماً إلى يومنا وساعتنا في غير مكان من العالم، ولاسيّما في المجتمعات المتأخرة إنسانياً كمجتمعنا. نريد من ذلك أن نعدَّ كرامة الفرد الإنساني، كرامة المرأة وكرامة الرجل على السواء، معياراً أساسياً للحكم على أي نظام اجتماعي اقتصادي وسياسي، وعلى أي نسق ثقافي وأخلاقي، ومعياراً للمساواة القانونية في الحقوق. «إن روح الإنسان الحقيقية، روحه الخلاقة وعمله المبدع، يتفوقان على ميوله الطبيعية والوراثية، فإن أخلاقه وصفاته النفسية الجسدية تتأثر بهما تأثراً بالغاً»[1]. على أن نفهم الوراثة على أنها طريقة الحياة في إعادة إنتاج نفسها، وتعيين أشكالها الاجتماعية والثقافية والسياسية والأخلاقية بروح الإنسان الخلّاقة وعمله المبدع.

لدفع أيّ سوء فهم، وأيّ سوء تفاهم، ورفع أي التباس، يُقصد بالمعرفة الشخصية المعرفة التي يحصِّلها الفرد بنفسه، سواء بالتفكير والمحاكمة والمقارنة والاستدلال والحدس، أم بالتجربة والخبرة والممارسة، أم بالقراءة والمطالعة، أم بالحوار مع الأخريات والآخرين، أم بالاستماع والمشاهدة، أم بالبحث والتنقيب، أم بطريقة أخرى غير التلقين والإملاء والتلقّي السلبي، وغير التقليد الأعمى والإيمان الأعمى، وغير التعليم الإلزامي. المعرفة التي تكون فيها الذات فاعلة، لا منفعلة فحسب، وقادرة على أن تشقَّ طريقها بنفسها، وتحدّد خياراتها، وتواجه العقبات المعرفية، كعقبة الأب الروحي،

(1) بردياييف، نيقولاي، الحلم والواقع، مرجع سابق، ص18.

وقوة المألوف والسائد، وقوة العرف والعادة، وقادرة على مقاومة رهبة القديم وإغواء الجديد، ومواجهة السلطات المعرفية، كسلطة المقدس، وسلطة الأنموذج والمثال، وسلطة الرأي العالم، وسلطة المؤسسة، والتحرّر من الأطر الثابتة، اجتماعيةً كانت هذه الأطر أم أخلاقية أم منهجية، أو إدراك أنّها أطر وسجون للعقل والوجدان، على الأقل.

المعرفة الشخصية مغامرة في المجهول، أو سياحة بلا خرائط ولا دليل، سوى القوة الخلاقة للذات، سياحة تعيِّن المرأة بموجبها إحداثيات عالمها بنفسها، وترسم خريطتها أو خرائطها، وكذلك الرجل. وهي ذهاب إلى ما وراء الحدود، وعلاقة مباشرة وحميمة بالعالم وصوره المختلفة لدى الأخريات والآخرين الملوّنة بألوان ذواتهم، أو غير مباشرة من طريق الأدب والفن والعلم والفلسفة واللاهوت، استناداً إلى ملكة الفهم والحكم الشخصيتين.

المعرفة الشخصية الخلاقة هي معرفة غير المعروف، وتأسيس غير المؤسَّس، وبناء غير المبني، وعقل غير المعقول؛ وبكلمة واحدة: المعرفة الشخصية هي أن تفكري بعقلك أنتِ، وتحكمي بنفسكِ، وتتذوقي بذائقتكِ، وأن تفكرَ بعقلكَ أنتَ، وتحكم بنفسكَ، وتتذوق بذائقتكَ. لا تتطلب المعرفة الشخصية الخلاقة من أي فرد غير أن يكون وفياً لنفسه صادقاً معها وواثقاً بها، وهذه شروط أولية للوفاء والصدق والثقة المتبادلة بين الأفراد والجماعات[1].

---

(1) لو أدرك كل منّا كيف وكم مرّة يكذب على نفسه ويراوغها، يومياً، في جميع شؤون الحياة، لأدرك عمق انشطار شخصيته، أو تشقّقها، تحت عنوان التكيف، وهو تكيّف مشوّه خادع ومضلّل، يؤذي الذات أكثر ممّا يؤذي الأخريات والآخرين. التكيّف، هنا، يعني أن تقبل المرأة والرجل على السواء أن يكونا موضوعاً لسلطات يعتقدان أن لا سبيل إلى مواجهتها. فمن يقبل أن يُعمَل به أي شيء يصير قابلاً لأن يعمل كلّ شيء، كما هي حالنا اليوم.

بهذه الطريقة، فحسب، تغتني المعرفة بثروة الاختلاف، وتتشكل أنساق جديدة وأطر جديدة ومنظومات قيمية أخلاقية وجمالية جديدة. الوجود متجدد والحياة متجددة، والمعرفة هي معرفة الوجود ومعرفة الحياة، وإعادة تشكيلهما، لا تكون كذلك إلا إذا كانت متجدّدة باطِّراد. كلّ عنصر جديد يدخل في أنساقنا المعرفية يُفترض أن يُحدث تأثيراً ما في النسق، وفي سائر عناصره، فلا يطابق الفرد نفسه في كلّ وقت، ولا يطابق الوعي نفسه في كلّ وقت، إلا في حالات الفصام والعزلة والمرض والانثناء على الذات.

يجدر بنا التفريق، دوماً، بين الذاتية و«الأنانية البغيضة»، كما كان يصفها باسكال. الذاتية مركز الشخصية، أو نقطة ارتكازها، التي لا يمكن إرجاعها إلى شيء آخر، ووعيها باختلافها واختلاف الأخريات والآخرين عنها. وهي من ثمّ تعبير حقيقي عن تقبُّل الذات وتقبُّل الأخريات والآخرين، وتفهّم الاختلاف.

الذاتية هي الحد الأوسط بين الأنانية و«الغيرية الجذريّة»، فإذا كانت الأولى شكلاً مبتذلاً من أشكال التمركز على الذات (egocentric)، فإن الثانية تعبير عن تشتّت الذات وميوعتها وافتقارها إلى نقطة ارتكاز تضمن تماسكها وتوازنها وقوتها وانفتاحها على العالم؛ الأولى حالة مرضية على الصعيد الفردي، والثانية حالة مرضية على الصعيدين الاجتماعي والإنساني.

لعلّ الفرق النوعي بين **الوعي الذاتي على خلفية «المجتمع»** وأعرافه وعاداته وتقاليده و«ثقافته» و«تاريخه» و«تراثه»، وبين **الوعي الذاتي على خلفية الوجود الإنساني**، هو ما يعيّن الفرق بين التبعية والاستقلال. فحين يعي الفرد ذاته على خلفية الوجود والوجود الإنساني، يدرك أن كينونته الإنسانية أهم وأسمى من جميع محمولاته، وتغدو هذه الكينونة هي ما يوجِّه تفكيره ونشاطه، ويحدد مضمون علاقاته بالأخريات والآخرين، على قاعدة اختلافه وفرديته وفرادته، ويمكِّنه من مواجهة الأعراف والعادات والتقاليد والأفكار والقيم ونقدها، ورفض ما لا يتناسب مع كينونته وطبيعته الإنسانية منها؛ فلا

يظل عبداً تابعاً للأعراف والعادات والتقاليد والأفكار والقيم؛ بل يغدو خالقاً لها.

إدراك أولية الوجود والوجود الإنساني، وأولية الكينونة الإنسانية للفرد على الوعي، يعني إدراك سمو هذه الكينونة على المجتمع والدولة، بصفتها أساس المجتمع والدولة وغايتهما، وإدراك أن الكينونة الإنسانية فردية أساساً، وأن طبيعتها الإنسانية هي الحرية، وأن الحرية علّة الاختلاف لا تظهر إلا في معلولها. هذا الإدراك هو الشرط الأولي الضروري للاستقلال الذاتي للمرأة والرجل، على السواء، استقلالاً قائماً على الاختلاف؛ أي على الحرية. نحن مختلفون لأننا أحرار؛ نحن أحرار لأننا مختلفون، هكذا نصوغ كوجيتو الحرية: أنا مختلفة إذاً أنا حرة؛ أنا مختلف إذاً أنا حر.

من المؤكّد أن الاختلاف ينفي المساواة. هكذا نضع يدنا على توتّر أو تعارض قد يبدو خفياً بين المساواة، بلا أيّ تحديد أو تعيين، وبين الحرية. حين نقع في فخِّ المساواة «الكاملة» أو «التامّة»، كما يصفها المتحذلقون؛ أي المساواة المطلقة، نكون قد فقدنا حريّتنا. تتقاطع المساواة المطلقة مع الغيرية الجذرية؛ أي مع انهدام الشخصية واضمحلال الذاتية، أو فقدان الحرية والاستقلال، والذوبان في سديم الجماعة وعمائها. القول بأولية الجماعة والمجتمع وسموّهما على الفرد وحريّته واستقلاله لا يقود إلى بناء مجتمع مدني ودولة وطنية وحياة إنسانية أو نوعية؛ بل يؤدّي إلى إعادة إنتاج الاستبداد. فلا معنى للمصلحة العامّة، أو المصلحة الوطنية، إن لم تكن نتيجة لحرية المواطنات واستقلالهنّ وحرية المواطنين واستقلالهم، وشعورهنّ وشعورهم بالمسؤولية. الحرية والمسؤولية صنوان في أيّ جماعة مدنية تستحق هذه الصفة.

الصيغة المزدوجة، تأنيثاً وتذكيراً، لكسر احتكار اللغة، لا تعني أن اختلاف المرأة عن الرجل اختلاف مطلق، فلا اختلاف بلا تشابه وتماثل، ولا وجود للمطلقات إلا في ذهن الإنسان. فإذا قلنا: كلّ **إنسان** مختلف عن كلِّ **إنسان**، نكون قد قرّرنا وجهاً أساسياً من وجوه التشابه والتماثل في

خصائص الوجود الإنساني والكينونة الإنسانية، والتشابه والتماثل في خصائص الوجود. صحيح أن المطلق حدٌّ يحدُّ النسبي ويحدُّ من غلوائه وتطرّفه، لكنَّ هذا على صعيد القيم والمعاني، كالحق والخير والجمال، لا على صعيد الوجود والكينونة.

هذه النكهة (الوجودية) تضع الفلسفة أو الفكر النظري، وسطاً معرفياً وأخلاقياً، بين العلم والتصوّف[1]، يتحوّل معها الأخير إلى وعي إيكولوجي وتناغم وانسجام مع العالم، ويتحوّل العلم إلى علاقة حميمة بين الذات والموضوع، مثله مثل الأدب والفن، فيكف عن كونه مجرّد معرفة بـ«الخارج»، ومسعى للسيطرة على الطبيعة. توسّط الفكر بين العلم والتصوّف هو ما يقيم الحدّ على عبودية الإنسان لمنتجات فكره وعمله. فقد أنتج العلم سلطة جديدة آخذة في التوسّع والشمول هي سلطة المعرفة العلمية (الموضوعية) التي تزدري الذات والذاتية، وسلطة التكنولوجيا المتمفصلة مع سلطة السوق ويدها الخفيّة غدا معهما الإنسان رهن «إرادة التكنولوجيا» و«إرادة السوق».

خارجية الموضوع عن الذات، واقتصار العلم على معرفة «الخارج»، بهدف السيطرة على الطبيعة، واستنزاف مواردها لمصلحة نخبة العالم وسادته[2]، هما ما جعل حرية الإنسان، التي هي قوام إنسانيته، تنتقل إلى الموضوع الخارجي، فحلّت حرية السوق محلّ حريّة الإنسان، و«إرادة الآلة» محلّ إرادته، وتعمّقت الهوّة بين الإنسان بصفته صانعاً للأدوات (بدءاً بأدوات

(1) نشير إلى التصوّف، هنا، باعتباره أنموذجاً للدين الروحي الإنساني، ونعارض به سائر المذاهب الدينية المعروفة، التي لا تعدو كونها عصبيات و«هويات قاتلة»، بتعبير المبدع أمين معلوف.

(2) راجع: بيترمارتن (هانس)، وشومان (هارالد)، فخ العولمة: الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية، ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 238، تشرين الأول/ أكتوبر 1998م، ص19 وما بعدها.

الصيد والقتال)[1]، والأدوات التي تصنع الأدوات (الإنسان ذو البعد الواحد، بحسب وصف هربرت ماركوزه)، وبين الإنسان بصفته منتجاً لذاته ومنتجاً لعالمه، ومنتجاً للمعاني والقيم، حتى باتت هذه الأخيرة على هامش الحياة.

أليست هذه الهوّة هي ذاتها الهوّة بين الذكورة والأنوثة، وبين المرأة والرجل؟ الإنسان ذو البعد الواحد، أو الإنسان المبتور، هو الذكر المتنكر للجانب الأنثوي في كينونته، وأحد بعدي طبيعته الإنسانية، والمتنكر للأنثى؛ وكذلك الأنثى المتنكرة للجانب الذكوري في كينونتها وطبيعتها الإنسانية، والأدهى من ذلك تنكّر الأنثى لأنوثتها، وصيرورتها رجلاً في جسد امرأة. هذا التنكّر المتبادل مُنتَج اجتماعي وثقافي تاريخي تعبّر عنه ثقافة مغرقة في القدم لا تحتمل المساواة إلا بنفي الاختلاف.

الواقع هو واقع الاختلاف، اختلاف الأشياء واختلاف الأفراد والجماعات، ولا سيّما اختلاف الإناث عن الذكور؛ **ولكن الفكر بنى صروحه على التشابه والتماثل**[2]؛ أي على نفي الاختلاف، وعلى مثال الإنسان (الذكر)، حتى لو ارتقى بهذا «الإنسان» إلى مصافّ الألوهية، وفق إيديولوجية إنسية مغشوشة؛ والمجتمع يبني نظامه على الأساس نفسه؛ ويُبرَّر ذلك بالصفة العامة والمجردة للقانون، من وجهة نظر لا تفرِّق بين الفرد والمواطِنة أو المواطن، ما يكشف هشاشة مفهوم المواطنة ودوغمائيته؛ ويعني أن الفكر لا يزال ينظر إلى الواقع بعين واحدة، أو لا يزال انعكاساً سلبياً لواقع ذكوري، وأن المجتمع مبني على المركزية الذكورية والسلطة الذكورية؛ فلا يجدي نقد النظام الاجتماعي السياسي من دون نقد الفكر الذي يؤسسه ويبرره، ويسهِّل عملية إعادة إنتاجه.

---

(1) صناعة الأسلحة هي الأثر المستمر من بدائية الإنسان وهمجيته وأنانيته أو وتمركزه على ذاته، التي يتعيّن الآخر بموجبها على أنه العدو، ومبدؤها: «اقتل لكي تعيش».
(2) هذا مختلف عن حقيقة أن الفكر لا يعمل إلا بالكليّات.

المساواة، التي لا تعبأ بالاختلاف، لا تتعارض مع السلطة الذكورية، سلطة المجتمع والدولة وسلطة الفكر، ما دام الرجل هو المعيار والأنموذج والمثال وصاحب القول الفصل، وما دامت المعاني والقيم ستظلُّ ذكورية، وكذلك المعرفة والسلطة؛ بل لعلّ السلطة الشخصية المطلقة ترغب في مساواة مطلقة هي لا مساواة مطلقة وعدالة مؤجّلة، نَصّية وخطابية.

الأنظمة السلطانية القديمة والمحدثة جميعها تساوي بين الرعايا مساواةً مطلقةً على أنّهم رعايا، أو قطعان بشرية، كائنات بيولوجية، وقوّة عمل عبدية، ومادة للسلطة، وجمهور للتعلّق بالمستبد والإعجاب بشخصه، وعبادته والتسبيح بحمده.

الذات التي توضع في مقابل الموضوع، والأنا التي توضع في مقابل الأخرى والآخر، أو في مقابل أنا أخرى، كلتاهما تتقاطع في ملكة الحكم وملكة الفهم وسائر الملكات والاستعدادات، أو القابليات، وكلتاهما تُعبّر عن الشخصية، شخصية المرأة فلانة والرجل فلان؛ وإذ لا جدال، ولا مراء، في كون الملكات فردية وشخصية، فإن المعرفة فردية، أو شخصية، و«**كل تفكير خالق هو تفكير شخصي بالضرورة**». وهذا لا يقتضي أن يكون الشخص العارفة والعارف أنانية أو أنانياً؛ بل على العكس من ذلك تماماً؛ لأن من طبيعة المعرفة أنّها تواصلية وتبادلية وتفاعلية، منفتحة على الأخرى والآخر انفتاحها على الموضوع؛ إذ لا قوام لها من دون الأخرى والآخر، ولا قوام لها من دون الموضوع؛ بل يمكن القول: إن الانكفاء على الذات (الفردية أو الجمعية)، والغرق في صورتها المرآتية قرين الجهل وعلّة التعصّب والتطرّف والمعنى الأعمق للأنانية. فلو أننا فحصنا الأنانية، اليوم، لوجدنا فيها عنصراً نرجسياً مترسّباً في أعماق الكينونة من العصور البدائية يتظاهر في التمركز على الذات، والأثرة، والنزوع إلى الاحتكار، والنزوع إلى العدوان، والتفاعل السلبي مع العالم، على صعيد الأفراد والجماعات، وإلا فكيف نفسّر السلطة الشخصية المستبدّة والطغيانية، والعصبيات الإثنية والمذهبية في أيامنا؟

لعلّ جذور الأنانية تضرب عميقاً في الميول الموصوفة بالموضوعية؛ أي في النظر إلى أيّ موضوع من موضوعات المعرفة، والعمل على أنّه موضوع خارجي يمكن تعرُّفه، والسيطرة عليه، وإعادة تشكيله أو استهلاكه وتدمير خصائصه. والنظر إلى الأخرى والآخر، من ثم، على أنهما موضوعان خارجيان. وقد كان للسلطة الشخصية والدين الوضعي المتضامنين، إضافةً إلى المركزية الذكورية والمركزية الإثنية المسمّاة وطنية أو قومية، والمركزية الطبقية، أثرٌ حاسم في تعزيز هذه الميول، حتى غدت الموضوعية، ويمكن أن نضيف إليها «العلمية» و«الواقعية»، علامة على التخارج؛ تخارج الذات والموضوع، الأنا والأخرى والآخر، الحاكم والمحكوم، السيّد والتابع، أو الراعي والرعية، المرأة والرجل، المتن والهامش، الله والإنسان.

فلا نستطيع اليوم أن ننظر إلى علاقات المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي، والعولمة المبتورة، ودكتاتورية السوق واليد الخفية، وإعادة إنتاج الأصوليات، والميول الإمبريالية، وتواتر الحروب والنزاعات، وسيطرة التكنولوجيا على الإنسان، إلا على أنّها أشكال عصرية من أشكال التخارج؛ لذلك نرى أن الدفاع عن الذاتية والمعرفة الشخصية دفاع عن الحرية، وانثناء أو انعطاف إلى أوليّة الوجود الإنساني والكينونة الإنسانية، لإعادة الاعتبار إلى الذات الإنسانية الخلاقة، وإعادة التفكير في ما يعنيه المجتمع والدولة.

في سورية، وغيرها من البلدان المتأخرة إنسانياً، تحوّلت «الموضوعية» (بلا عقل)، و«العلمية» (بلا علم)، و«الواقعية» (بلا أخلاق)، إلى شعارات وأيقونات ودعاوى إيديولوجية تُشير كلّها إلى وضعية التخارج، ولا سيّما تخارج الفكر والواقع، الوعي والوجود، القول والفعل، الدولة والمجتمع، السلطة والشعب... شعارات وأيقونات ودعاوى تقنّع التأخّر الإنساني، الذي لم يلتفت إليه أحد، وتُبرّر الهمجية، ولا سيّما همجية السلطة الفاشيّة، والسلوكات الطائفية المذهبيّة الدينية منها والإثنية، ينسبها الجهلة والمغرضون إلى العلمانية.

في سورية، أيضاً، وفي غيرها من البلدان المتأخرة إنسانياً، لا يزال الكثيرون يجادلون في «شرعية السلطة»، بغضّ النظر عن اختلاف معنى الشرعية في أذهان من يخضعون لهذه السلطة. كما يجادلون في أوليّة العقيدة القومية، أو المبدأ القومي، وأولية العقيدة الدينية، وما يسمّونه جهلاً «علاقة الدين بالدولة»، لتبرير العنصرية وأشكال التطرّف والعنف. وللمجادلين عذرهم في ذلك؛ لأنهم يعتقدون أن الذاتية ضد الموضوعية والعلمية والواقعية، وضد العقل والعقلانية، ولأن كرامة الإنسان لا تدخل ضمن معاييرهم، وحرية الفرد مبدأ ليبرالي مُدان من العتبة، وحقوق الإنسان بضاعة مستوردة من بلاد الكفّار، والعلمانية كفر وزندقة وإلحاد، والديمقراطية لا تناسب مجتمعنا وخصوصيتنا العربية الإسلامية، وتناقض حاكمية الله. للمجادلين عذرهم أيضاً؛ لأن معاييرهم «موضوعية» و«علمية» و«واقعية»، «عقلية وعقلانية» لا يبزهم أحد فيها.

في ضوء ذلك، لا بدّ من أن يكون مستهجناً وغريباً قول من يقول: إن العقل ذاتي وفردي، أو شخصي، ومصدر الفعل عَقَلَ، المؤسِّس للمفهوم، (المصدر اسم يدلُّ على حدوث فعل مجرّد من الزمان والمكان)، وعملية تعقُّل فردية وشخصية، وأحكامه قابلة للتصديق لأنها قابلة للتكذيب، وعملية، فحسب، من العمليات الإدراكية، والعبرة دوماً في طريقته، أو منهجه، أو مذهبه وأدواته، لا في أحكامه، وهذه الأخيرة مستقلّة عن المنهج وأدواته، ما يغري بعضنا باعتبارها حقائق ناجزةً ونهائيةً، كالحقائق اللاهوتية. فالجدال اليوم ينصبُّ على المناهج والأدوات أكثر ممّا ينصبُّ على الأحكام؛ لأن هذه الأخيرة تتغيّر بتغيّر الأولى، أو تختلف، قليلاً أو كثيراً، على الأقل. العقل صورة المعقول في نفس العاقل، كما عرفه أبو حيان التوحيدي[1].

---

(1) التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 2011م، ص53.

إن ثورة الحرية والكرامة والحياة الإنسانية لا تتأسس في الوعي والضمير، ولا تنبسط في الواقع قبل ردِّ الاعتبار للذاتية؛ أي للاستقلال والحرية، وللمعرفة الشخصية التواصلية والتفاعلية، وقبل تحرير الضمير الفردي (ضمير المتكلم) من ربقة الـ (نحن) الجوفاء، لكي تمكن مواجهة ثقافة التمركز على الذات النرجسية، العنصرية والذكورية، بالتلازم، التي تعيد إنتاج التسلّط والاستبداد، وإهانة الكرامة الإنسانية.

قال الفيلسوف الروسي نيقولاي بردياييف: «الفلسفة الصادقة لا تقنع بالنظر في الموضوع؛ ولكنها تجاهد لتبلغ الحقيقة التي تكمن وراء الموضوع، متلهفةً بذلك إلى إماطة اللثام عن معنى الحياة والمصير (الشخصيين). فملكة الفهم هي أساساً الأنا، هي الإنسان كائناً عينياً، وشخصيةً (مستقلةً)، وليس باعتباره روحاً كلياً، أو عقلاً كلياً، أو ذاتاً لا شخصية أو وعياً عاماً... **فكلّ تفكير خالق هو تفكير شخصي بالضرورة**»[1].

لم يدرك الإنسان وجوده الإنساني إلا بعد أن خرج من الكهف؛ أي من رحم أمه الأولى، وأبصر النور المنبعث منها، وانفصل عن ثدييها ليكتشف كنوزها؛ فإن استقلاله هو مبدأ معرفته، ومعنى حريته السابقة على وجوده، ولكن الإنسان لا يزال يحمل أوهام الكهف، ويُعاني ألم الانفصال، وقلق المصير، وجملة أوهام نرجسية أخرى، أكثرها خطراً في أيامنا النرجسية الإثنية-المذهبية، التي تُعبّر عنها مقولة «شعب الله المختار»، و«خير أمّة أخرجت للناس»، و«الملّة الناجية»،

«ونشرب إن وردنا الماء صفواً ويشرب غيرنا كدراً وطينا»

وما إليها. فإن إدراك الوجود الإنساني هو سيرورة تحقيق الذات الفردية، أو الاستقلال الكياني؛ أي نمو الشخصية واستقلالها، على أنها؛ أي

(1) بردياييف، نيقولاي، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، مراجعة الدكتور علي أدهم، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1982م، ص38.

الشخصية، مصدر المعاني والقيم، أو المصدر الأساسي للمعرفة، وعلى اعتبار وجودها شكلاً من أشكال الوجود، وحياتها شكلاً من أشكال الحياة، وطبيعتها شكلاً من أشكال الطبيعة الأم، وكينونتها سابقة على وعيها وسائر محمولاتها.

فلا يستقيم اعتبار الفرد الإنساني كائناً كلياً، أو كليّةً عينيّةً، إلا بردّ الاعتبار للذاتية والمعرفة الذاتية الشخصية، التي لا تكتفي بالكشف عن المظاهر السطحية المنعكسة للوجود؛ بل تذهب عميقاً إلى الحقيقة الأصيلة الكامنة في الوجود البدئي، أو البدوي؛ أي إلى حقيقة الوجود الإنساني، التي ليست شيئاً آخر سوى الحرية. ولا يستقيم الحديث عن الحرية من دون الاعتراف بالذاتية، انطلاقاً من الشخصية، ومن ثمّ، لا يستقيم الحديث عن حرية المرأة واستقلالها الذاتي وتمكّنها الكياني، من دون الاعتراف بذاتيتها ومعرفتها الذاتية الشخصية؛ إذ المرأة ليست أنموذجاً أو نمطاً في مقابل أنموذج آخر أو نمط آخر هو الرجل؛ بل شخصية كلّ امرأة تدرك وجودها الإنساني وفق مقدرتها وشروط حياتها، وتمنحه معنى وقيمة شخصيين يختلفان من امرأة إلى أخرى، إلى هذا الحد أو ذاك، اختلافاً يعيِّن ما هو مشترك ومتشابه بين النساء، وما هو مشترك ومتشابه بين النساء والرجال. الحريّة علّة الاختلاف، ولا وجود لها من دونه.

الذاتية والطابع الشخصي للتفكير والمعرفة والخلق والإبداع والفعل والانفعال والعقل والتعقل والعاطفة والشعور والحب والكره... كلها مختلفة، أشدّ ما يكون الاختلاف، عن الأنانية والانكفاء على الذات؛ بل هما السبيل الوحيد للانفتاح على الأخرى والآخر، بصفتها وصفته ذاتاً وشخصاً مستقلاً، والسبيل الوحيد، من ثمّ، إلى وحدة الفرد والنوع، أو التحقّق الذاتي، في نطاق وحدة الوجود السابقة لإدراك الوجود؛ أي السابقة للوعي الذاتي. فإن إدراك استقلال الذات إدراكاً واضحاً هو إدراك لاستقلال الأخرى والآخر، وإلا فإن إدراك الفرد لذاته يظلُّ معتماً. هنا يكمن رهان المعرفة التي تتجاوز القسمة الثنوية بين معرفة موضوعية ومعرفة ذاتية، وهي قسمة مؤسّسة على

الانشقاق الجنسي، في الوعي واللاوعي الفرديين والجمعيين. تجاوز القسمة الثنوية للمعرفة يعني إعادة بناء العلاقة بين الذات والموضوع من جهة، وبين الذات وتجلّي ماهيتها في الأخرى والآخر من جهة ثانية، وإدراك علاقتها الحميمة بالوجود عامةً، والوجود الإنساني خاصّةً.

المعرفة التي نصفها كذلك معرفة شخصية فردية، معرفة المرأة والرجل؛ بل الأنثى والذكر، معرفة فلانة وفلان، مثلها في ذلك مثل العمل والحب. والعقل، في واقعه، عملية/عمليات تعقُّل ذاتية وفردية، أو شخصية، للموضوع، فليس من عقل كلّي، أو عقل أعلى، أو أسمى، أو مفارق؛ الكلية والسمو والمفارقة مجردات تعيّن اتجاهات في المعرفة تنفي حرية الإنسان؛ إذ تضع الوعي في مقابل الوجود، والفكر في مقابل الواقع، والذات في مقابل الموضوع، والعقل في مقابل العاطفة والخيال، على وجه التفارق والتضاد.

العقل فردي، كالعاطفة والخيال سواء بسواء، ومقترن بالحرية الذاتية، والحرية الذاتية فردية أو شخصية أساساً، تؤسّس الحرية الموضوعية. ما تسمى معرفة موضوعية هي المعرفة وقد صارت نظاماً اجتماعياً، أو سلطةً اجتماعيةً ونسقاً ثقافياً ومنظومةً قيميةً. وبعبارة واحدة، المعرفة الموضوعية هي معرفة السلطة. ومن طبيعة السلطة أنها محافظة، تميل إلى الثبات والاستقرار والديمومة، فضلاً عن السيطرة والهيمنة وقمع الحرية، وهذا يتعارض مع طبيعة المعرفة الشخصية ومع الطبيعة الإنسانية التي قوامها العقل والحياة، والحياة هي المعادل الموضوعي للحرية.

ليس هناك معرفة موضوعية خالصة، حتى على صعيد العلوم الطبيعية والرياضية، وليس هناك، في المقابل، معرفة ذاتية خالصة، حتى على صعيد المعرفة الدينية؛ مردُّ ذلك إلى الطابع التناقضي للوجود، ووحدة الذات والموضوع، ووحدة المتناهي واللامتناهي، تحت جميع المظاهر، وإلا فما سرُّ قدرتنا على معرفة الأشياء واكتشاف نظامها ومعرفة الكون، والتعبير عنها بطرق شتى، إحداها الرياضيات؟ أليست الرياضيات أداة تعبير، كاللغة

تماماً؟ ثمّ، ألا يتشارك العلماء واللاهوتيون في المعرفة الحدسية التي تتأبى على أيّ نظرية في المعرفة؟ الحدس هو ماهية النشاط الخلاق في أعماق المعرفة، كما يعرفه برديايف. لكن ما يستدعي التأمّل هو قدرة الذات على تحويل الموضوع إلى معرفة؛ أي «الفاعلية الخلاقة للذات العارفة، التي تشارك في الوجود والوجود الإنساني، والحياة الدينامية لهذين الوجودين، الفاعلية التي هي تعبير عن الوجود، لا مجرّد طريقة جديدة لتفسيره، وأفضل شاهد على القوة المبدعة للمعرفة القيم والمعاني التي تضفيها على الوجود وكان مجرّداً منها»[1]، قبل أن يتربع الإنسان على عرش المعرفة والعمل والحب، أو قبل أن يفض الروح الإنساني ذاته في العالم معرفةً وعملاً وحباً.

المعرفة والعمل والحب هي مقومات الذات الإنسانية، وحدود وجودها، ومعنى الطبيعة الإنسانية، تدين للحرية بكل ما تنطوي عليه من قدرة غير محدودة على الخلق والإبداع. **الحرية غير محدودة إلا بذاتها، ولا غاية لها سوى ذاتها**؛ وكل ما يتأسّس عليها، أو ينبثق منها، لا محدود ولا متناهٍ، وعلى هذا يكون الفرد، أو الشخص، فلانة أو فلان، وحدة المحدود واللامحدود، وحدة المتناهي واللامتناهي، وحدة الفرد والنوع، وهذا معنى كلِّيته ومشاركته في الوجود الطبيعي والإنساني اللامحدود واللامتناهي. وبهذا، تكون المعرفة الشخصية، معرفة الأنثى والذكر بالتساوي، قوةً خلّاقةً تتبدّى في الفاعلية الحرّة للذات وإمكاناتها اللامتناهية من جهة، وفي «الإحالة الإنسانية للوجود»؛ أي النشاط الإدراكي، الذي يحوِّل الموضوع (المادي) إلى معرفة، ويُنشئ نظامه الخاص، بالمفرد والجمع، على غرار ما يحدس أنه نظام الكون، ونظام المجتمع، من جهة أخرى[2].

(1) المرجع نفسه، ص78 بتصرّف.

(2) قد تبدو هذه الأحكام للقارئة والقارئ أقرب إلى المصادرات، أو الفرضيات التي تحتاج إلى البرهنة عليها؛ وذلك لأنها خلاصات ونتائج مؤسّسة ومعالجة بالتفصيل في كتاب آخر بعنوان (محاولة في الحرية) لا يزال مخطوطاً.

إن أوليَّة الحرية على الوجود المتعيِّن تفترض أولية الإرادة على الفعل، أو العمل (نحن نريد فنعمل، أو ثم نعمل)، وهذا ما يميّز العمل الإنساني من عمل الطبيعة الأوليّة، أو عمل الحيوان. ومن طبيعة الإرادة أنها بصيرة وحكيمة، لكن هذا لا ينفي وجود إرادة عمياء وطائشة تتجلّى في الشطط الإرادوي، أو النزعة الإرادوية، التي تؤسّس الشمولية والتسلّط والاستبداد. الذات العارفة، العاملة، القادرة على الحب، توفّق بين الإرادة والعقل، وبين النظر والعمل، وبين الفكر والممارسة، ومعيارها في هذا كلّه طبيعتها الأخلاقية، بصفتها منتجةً للمعاني والقيم. ثمّة مسألة قلّما تحظى بالاهتمام، هي الفرق بين الأطر الاجتماعية للمعرفة وبين المضمون الاجتماعي والإنساني للمعرفة. «إن انعتاق الشعوب المستعبدة هو أوّلاً من صنع المعرفة، ولا يغدو ممكناً إلا بفعل العقل والمنطق السليم، وينجم في نهاية الأمر عن ممارستها المستنيرة. إن المعرفة تعود بالإنسان إلى استقامته. وإن كانت لدى الانطلاق ينبوع الحقيقة، فهي أيضاً بوتقة الفضيلة والحرية، وذلكم هو السبب الذي يجعل الطغاة لا يحبونها»[1]. فإن «من الشقاء أن نكون تابعين لسيد، ونحن لا نستطيع الوثوق بصلاحه، فيما يكون بوسعه أن يصير شريراً ساعة يشاء. أمّا أن يكون لنا سادة عديدون، فهذا يعني أن نكون أشقياء بقدر عددهم»[2]. كذلك حال الطغاة، كلما نهبوا وألحّوا في الطلب، وكلما تسبّبوا في التهديم والتخريب، وكلما زاد الإغداق عليهم، والإقبال على خدمتهم، تشتدُّ سطوتهم، ويصبحون أكثر قوّةً على الدوام، وأكثر استعداداً لمحق كل شيء وتهديمه. أمّا إن لم يعطوا شيئاً، ولم تقدّم لهم فروض الطاعة، فإنهم من غير قتال، أو توجيه ضربات، سيلبثون مجرّدين مسحوقين، ولا يبقى لهم من كيان؛ فحالهم كحال الغصن حين تنقطع عنه العصارة التي تغذيه من

(1) دي لا بويسي، إيتيان، مقالة العبودية الطوعية، ترجمة عبود كاسوحة، المنظّمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008م، ص129.
(2) المرجع نفسه، ص146.

جذوره يجفُّ ويموت[1]. الأطر الاجتماعية للمعرفة سجون تحتلّ مركزها سلطة تراقب وتعاقب. أمّا المضمون الاجتماعي والإنساني، فتعبير عن الاتصال الحميم بين الفرد وعالمه، وهو مضمون حي ينمو ويتطوّر ويتغيّر.

الاستقلال الذاتي:

استقلال الفرد، أو يقظة الروح الإنساني الحر، يعني، أو تعني، رفض أي تبعية أو خضوع، ولاسيّما خضوع الضمير لجماعة، أو مجتمع، أو مذهب كلّي، أو مبدأ مفارق. امتياز شخصية المرأة واستقلالها الروحي معيار امتياز شخصية الرجل واستقلاله. الاستقلال الذاتي مرادف للفردية والفرادة أو التفرّد، أو تبلور الشخصية، وبروز فرادتها، حيث لا تشبه إلا نفسها شبهاً تاماً من جميع الوجوه. «الفردية شكل وحدانيتنا الأكثر حميمية، وحدانيتنا النهائية والمحسومة؛ أي تحقيق الذات بأكثر ما فيها من شخصي عصيّ على كلِّ مقارنة»[2].

فالاستقلال الذاتي، أو تحقيق الذات، هو نفي اغتراب الإنسان عن ذاته، واستعادة شخصيته الذائبة، جزئياً أو كلياً، من سديم الجماعة. وهو نقيض العزلة والتجنّب، وشرط للفاعلية أو التأثير الإيجابي، والانفعال أو التأثر الإيجابي الواعي والهادئ. ثمّة فرق بين الانفعال السلبي، الذي يتجلى في التبعية والطاعة والامتثال، وبين الانفعال الإيجابي المقترن بالحرية، والذي هو شكل من أشكال التفاعل والتواصل والتذوّق. يترتّب على ذلك أن نعترف بأن كل شخص يحيا ضمنياً في فضاء، حيث نفسانيته هي بالضرورة مقياس كل شيء، حتى لو ادعى أحدنا خلاف ذلك.

لا يقتصر الأمر على علاقة اللاوعي بالوعي فحسب؛ بل يتعدّاه إلى علاقة العالم الداخلي للفرد بعالمها أو عالمه الخارجي. إن مهمة التحليل النفسي، كما

(1) المرجع نفسه، ص152.
(2) يونغ، كارل غوستاف، جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار، اللاذقية-سورية، 1997م، ص89.

هو دائماً، هي دراسة اللاوعي وتحويله إلى وعي؛ ذلك «أن السيطرة الذكورية مغروسة في اللاوعي الجمعي عند البشر، وأنها تحوّلت إلى عنصر غير مرئي وغير محسوس في العلاقات ما بين الرجال والنساء. وينبغي، بالتالي، إخراج هذا اللاوعي، وتحويله إلى وعي يعيد كتابة التاريخ» كما عبر الفيلسوف والسوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو[1]. ينبغي إخراج العالم الداخلي للفرد إلى النور، على أنه رؤيته لذاته وعالمه، يتوافر بذاته على جميع شروط الجدارة والاستحقاق. وهذا يعني تحرير ضمير المتكلمة المفردة والمتكلم المفرد من ضمير الجماعة الإثنية أو المذهبية، أو أي جماعة مغلقة على ذاتها، حتى على صعيد اللغة؛ لأن ضمير المتكلم في اللغة هو صوت الضمير الأخلاقي.

الاستقلال الذاتي للمرأة شرط الاستقلال الذاتي للرجل؛ لأنه من المتعذّر، إن لم يكن من المستحيل، أن يتحقق استقلال المرأة من غير الاستقلال الذاتي للرجل، ومن غير توازن شخصية الفرد، وتوازن المجتمع. وهذان الاستقلال الذاتي والتوازن وثيقا الصلة بالذاتية، بما هي استقلال وحرية، سواء في ذلك ذاتية الفرد أم ذاتية الجماعة المدنية أم ذاتية الأمّة.

والخطاب النقدي للسلطة الذكورية، وأشكال سيطرتها وهيمنتها، لا ينشد إزاحة هذه السلطة والحلول محلّها؛ بل يسعى إلى إعادة بناء قواعد السلطة وعلاقاتها على مبادئ الندية والمساواة في الحقوق ومشروعية الاختلاف. إنسانية المرأة شرط إنسانية الرجل والعكس صحيح، واستقلالها الذاتي شرط استقلاله الذاتي، واحتفاؤها بأنوثتها شرط احتفائه بذكورته، وقوّتها شرط قوّته، وفاعليتها شرط فاعليته. كان يمكن أن نقول: والعكس صحيح، لكن واقع الحال يقول: العكس غير صحيح، بحكم هذا التاريخ المديد من استعباد النساء، وهدر إنسانيتهنّ بسلطة الذكور، وبحكم شمولية

(1) بوردو، بيير، الهيمنة الذكورية، ترجمة سمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.

هذه السلطة الذكورية واستبدادها، ولأنْ لا أحد يتخلى عن سلطته طوعاً؛ لذلك ربطنا قضية المرأة بتغيير العلاقات المؤسسة للسلطة، وهذا التغيير يحتاج إلى حركة اجتماعية سياسية جديدة نوعياً، تضع هذه القضية في مركز فكرها، واستراتيجية عملها.

نظرية المنظومات:

نتقل الآتي عن نهى بيومي ببعض تصرّف:

«إن نظرة الفيزياء الحديثة إلى الحياة نظرةً كليّةً وإيكولوجية هي نظرة مؤسّسة على التعالُق والاعتماد المتبادل الأساسيين بين جميع الظواهر، وعلى الطبيعة الدينامية في صميمها للواقع الفيزيائي. غير أن تعميم هذه النظرة على المنظومات الحيّة يتطلب أن نتخطّى الفيزياء إلى إطار مرجعي آخر يبدو أنه متعالق مع مفاهيم الفيزياء الحديثة والكيمياء الحيوية ومنجزات البيولوجيا؛ هذا الإطار يسمَّى «نظرية المنظومات»، كما يسمَّى أحياناً «النظرية العامة للمنظومات» (General Systems Theory)، مع أن "نظرية المنظومات" ليست «نظرية» معيّنة تعييناً دقيقاً، كنظرية النسبية أو النظرية الكوانتية؛ بل هي بالأحرى مقترَب معيّن، لغة، منظور خاص.

يختص المقترَب المنظومي بتوصيف المنظومات، بما هي كلِّيات (عينية) متكاملة تستمدُّ خواصها الجوهرية من التعالُقات القائمة بين أجزائها؛ لذا، إن هذا المقترَب لا يركّز على الأجزاء؛ بل على التعالُقات والتبادلات، أو الاعتماد المتبادل بين الأجزاء. فكل متعضِّية حيّة هي منظومة حيّة، بدءاً من الخلية إلى الفرد الإنساني والمنظومات الاجتماعية والإيكولوجية (ecosystems)، تترابط فيها شبكاتٌ من المتعضِّيات، إلى جانب مكوِّنات غير حية متنوعة، تتضافر جميعها لتشكيل نسيج متشابك من العلاقات تتضمّن تبادل المادة والطاقة في حلقات متواصلة. وهذه جميعاً منظومات حيّة تبدي نماذج متشابهة من التعضِّي أو التنظيم الذاتيين (organization).

من المظاهر المهمّة للمنظومات الحيّة نزوعها إلى تشكيل بُنى متعدّدة المستويات، من منظومات ضمن منظومات. فعلى سبيل المثال، يتكون الجسم البشري من أعضاء، وكلّ عضو من نسيج، وكل نسيج من خلايا، وهذه جميعاً متعضِّيات حيّة، أو منظومات حيّة؛ هي أجزاء أصغر، وفي الوقت نفسه تعمل بوصفها أجزاء من كلِّيات أوسع، ثم تُبدي المنظومات الحية نظاماً (تواصلياً وتبادلياً)؛ إذ هناك ترابطات ومبادلات بين مستويات المنظومة، حيث يتفاعل كل مستوى ويتواصل مع بيئته بكلِّيتها.

فما هي، إذاً، نماذج التعضِّي أو التنظيم، التي تتسم بها الحياة؟ إنها تشتمل على طائفة من السيرورات والظاهرات، التي يمكن لها أن تُرى بوصفها مظاهرَ مختلفةً للمبدأ الدينامي نفسه؛ مبدأ التعضِّي (التنظيم) الذاتي (self-organization). فالمنظومة الحيّة منظومة ذاتية التعضِّي (التنظيم)، الأمر الذي يعني أن نظامها، من حيث البنية والوظيفة، لا تفرضه عليها البيئة؛ بل ترسّخه المنظومة نفسها. والمنظومات الذاتية التعضِّي (التنظيم) تبدي درجة معيّنة من الاستقلال؛ إذ تنزع إلى تثبيت حجمها بحسب مبادئ تعضِّي (تنظيم) داخلية مستقلّة عن المؤثرات الخارجية. وهذا لا يعني أن المنظومات الحيّة معزولة عن بيئتها؛ بل على العكس، تتفاعل معها تفاعلاً مستمراً، لكن هذا التفاعل لا يعيِّن تعضِّيها أو تنظيمها. وقد وصفها العالم البلجيكي إيليا بريغوجين[1] بأنّها «دائمة العمل»، تحافظ على تبادل مستمر للطاقة والمادة مع بيئتها لكي تبقى على قيد الحياة. العمل الدائم، أو النشاط الدائم، يؤدّي إلى تجدّد ذاتي (self-renewal)، وتغيّر مستمر، ولكنّها تُحافظ على بنيتها

(1) إيليا بريغوجين (Ilya Prigogine): كيميائي وفيزيائي بلجيكي من أصل روسي، وُلِد في (25 كانون الثاني/يناير 1917م) في موسكو، وتوفي في (28 أيار/مايو 2003م). هرب صغيراً إلى بلجيكا درس الحقوق وعلم النفس والكيمياء والكيمياء الحيوية وعلم الأحياء، ثم درس فيزياء الذرات. حصل سنة (1976م) على وسام رمفورد، وسنة (1977م) على جائزة نوبل في الكيمياء.

ومظهرها الإجماليين، على الرغم من تغيّرها المستمر؛ إذ تتجدّد مكوّناتها، ويُعاد تدويرها، لكن أنموذج التنظيم يبقى مستقرّاً. ويتجلّى ذلك في قدرتها على الشفاء الذاتي والاندمال، أو الصيانة الذاتية (self-maintenance)، والتكيّف مع التغيّرات البيئية.

في هذه السيرورات جميعها، تؤدي التقلّبات (fluctuations) دوراً مركزيّاً للغاية؛ إذ يمكن للمتعضّية الحيّة أن توصَف بلغة المتغيّرات المتآثرة، التي تنوس بين حدود معيّنة؛ حيث تبقى المنظومة في حالة من التقلّب والتغير المستمر. مثل هذه الحالة تُعرَف باسم الثبات على السواء (homeostasis)؛ وهي حالة من التوازن الدينامي الذي يُبدي مرونةً فائقةً (عبّرنا عنه بالتوازن الحرج أو القلق). فعندما يحدث فيها خلل ما، تنزع المنظومة إلى العودة إلى حالتها المتقلّبة الأصلية بالتكيّف مع الخلل بطرق متنوّعة. ثم تتدخّل آليات التغذية الراجعة (feedback)، فتنزع إلى التخفيف من أيِّ انحراف عن الحالة المتوازنة. لا تتصف هذه المنظومات بالنزوع إلى الحفاظ على حالتها الدينامية وحسب؛ لكنها تبدي نزوعاً إلى تجاوز ذاتها، وتخطّي حدودها ومحدوديتها تخطياً خلّاقاً، من أجل توليد بُنى جديدة وأشكال جديدة من التعضّي أو التنظيم. ومبدأ التجاوز الذاتي (self-transcendence) يتجلّى في سيرورات التعلّم والنمو والتطوّر.

الاستقلال النسبي للمنظومات يلقي ضوءاً جديداً على مسألة الإرادة الحرّة؛ فالاستقلال والحرية كلاهما مفهومان نسبيان ومتعالقان. **المنظومة حرة بمقدار ما تستقلّ عن بيئتها، ومقيدة بمقدار ما تعتمد عليها**؛ فمن خلال التفاعل يتعيّن نشاطُها بالمؤثرات البيئية، لكن الاستقلال النسبي للمتعضّيات يتزايد عادةً بتزايد تعقيدها، ويبلغ أوْجَه في الكائنات البشرية؛ الإنسان هو الأكثر استقلالاً والأكثر حرية. الاستقلال النسبي عن البيئة، والاعتماد عليها في الوقت نفسه، يعيّنان العلاقة بين الحرية والضرورة، حيث تبدو الضرورة شكلاً من أشكال تعيُّن الحرية، وتعمل الحرية على نفي الضرورة وإعادة

إنتاجها مرّةً تلو مرّة. وثمّة أشكال أخرى لتعيّن الحرية تتجاوز حدود الكينونة منظوراً إليها من زاوية وضعية، كحرية التفكير، وقوة التخيّل والتذكّر والحدس... فضلاً عن قوة العاطفة والشعور. فهذه جميعاً لا تخضع لأي حتمية بيولوجية أو نيروبيولوجية، ولا تنظمها قوانين ثابتة ونهائية»[1].

في ضوء ما تقدم، توصّل وليم بيتسون إلى مفهوم جديد للعقل يحيل على ظاهرة منظومية تختصُّ بها المتعضِّيات الحيّة والمجتمعات والمنظومات الإيكولوجية. العقل، في نظر بيتسون، نتيجة ضرورية لتعقيد معيّن يبدأ قبل تنمية المتعضِّيات للدماغ ولجهاز عصبي مرتقٍ بوقت طويل؛ فهو خاصية جوهرية من خصائص المنظومات الحيّة «العقل جوهر الحياة». الحياة ليست هي الجوهر أو القوة، من وجهة النظر المنظومية، والعقل ليس كياناً يتفاعل مع المادة؛ بل **الحياة والعقل تجليان للخواص المنظومية عينها**: جملة من العمليات التي تمثل دينامية التعضِّي أو التنظيم الذاتي.

المعرفة ظهور وحضور؛ ظهور طبيعة العارفة والعارف من القوّة إلى الفعل، وحضورها في الزمكان، أو انفصاح ذاتي للوجود الإنساني، المادي-الروحي، في عالم الإنسان الداخلي-الخارجي؛ إذ العلاقة بين الذات والموضوع، وبين عالم الإنسان الداخلي وعالمه الخارجي، لا تعدو أن تكون كالفاصل الذي أشرنا إليه: برهة في الزمان ومسافة في المكان. هذا ما يمكن أن يفصح عن سرّ القدرة الخلّاقة للذات في تحويل الموضوع إلى فكر، أو تحويل العالم الخارجي إلى عالم داخلي، ونفي تخارجهما، الذي هو نفي الاغتراب الوجودي، المؤسِّس لنفي سائر أشكال الاغتراب، ولا سيما اغتراب الفرد الإنساني عن ذاتها في الرجل وعن ذاته في المرأة؛ حيث

(1) استفدنا في هذا الفصل من حوار مع الدكتورة نهى بيومي أستاذة النقد والأدب الفرنسي في كلية الآداب في جامعة البحرين، وعضو تجمّع الباحثات اللبنانيات، أجرته معها شبكة النبأ المعلوماتية، بتاريخ 28 حزيران/ يونيو 2007م، على الرابط: https://annabaa.org/nbanews/64/185.htm. وتصرّفنا في صوغ الأفكار وطريقة عرضها.

تنادي المرأة حبيبها: يا أنا، وينادي الرجل حبيبته: يا أنا، بتعبير ابن عربي. الانفصاح الذاتي حالة عشق أصلية واتحاد بالمعشوقة أو المعشوق، إذا استعملنا المصطلح الصوفي، تعكرها أشكال شتى من العداوة والنفور؛ بل هي حالة عشق تحتوي سائر التناقضات، وترجِّح إمكاناتها الخلاقة والبنّاءة. ليس من حياة جيدة أو سيئة، هنالك أناس يجعلونها جيدة أو سيئة. يتوقف الأمر على نفي التخارج بين الذات والموضوع؛ بل نفي التخارج بين عالم الفرد الداخلي وعالمها أو عالمه الخارجي، ونفي اغتراب الفرد الإنساني عن ذاته، أو عن تجلي ماهيته في الأخرى والآخر.

الأنوثة والذكورة تأويلان اجتماعيان لمعطى بيولوجي مفتوح على آفاق معرفية خصبة، وليس فيه من قول أخير، ولا سيّما بعد اكتشاف الشفرة الجينية أو «كتاب الحياة». ومن ثمّ، إن بناء العلاقات الاجتماعية السياسية والإنسانية على أساس بيولوجي (حيوي) يولّد أشكالاً شتى من العنصرية لا تختلف أشكالها الإثنية والمذهبية، في الجوهر، عن أشكالها الذكورية. التأويل الاجتماعي للمعطى البيولوجي ينتمي، أيضاً، إلى ما يُسمّى المعرفة الموضوعية، ذات أنطولوجية الشخص الثالث، والوعي الاجتماعي والثقافة السائدة، التي تؤسّس السلطة الحيوية، وكانت النازيّة من أشدّ اندفاعاتها قبحاً، وكذلك البعثية عندنا، وتبريرها «الحيوي» كما في فلسفة زكي الأرسوزي وتلاميذه.

فلكي يصبح الذكر رجلاً والأنثى امرأة، لا بدّ من أن يتصف كل منهما بشيء من صفات الآخر. والحال أننا نعلم، منذ زمن بعيد، أن كلّاً منهما يحمل في ذاته بعض خصائص (وبعض هرمونات) «الجنس الآخر»، وهنا تبدأ الصعوبة؛ ذلك أن التحديدات تتعثر بتخطيطات جاهزة[1]، فالذكر الصرف معدوم كالأنثى الخالصة.

(1) داكو، بيير، مرجع سابق، ص45.

«الأنوثة، في نظر الغالبية من الناس، ضرب من الضعف والامّحاء والعاطفية المخنوقة والطاعة الضاربة إلى الوداعة. إنّها شيء يتّصف باللطف، ولكن من الأجدر أن لا يكون لك شيء منه، تحت طائلة إصابة الشخصية بالأنيما العامّة. فليس من المدهش إذاً أن يرفض الرجال رفضاً صريحاً أن يكون فيهم شيء من الأنوثة، وأن تحسب النساء أن أنوثتهن تحكم عليهن أن يعشن في المؤخّرة، حكماً نهائياً»[1]. فإذا كان الناس يخلطون بين الأنوثة والضعف؛ فذلك لأن غالبية الأنوثات تالفة بشناعة، وضامرة. وإذا كان الناس يخلطون بين الذكورة والعدوانية، فذلك لأن غالبية الذكورة مشوّهة.

يقول بيير داكو: «لا يمكن لامرأة أن يكون لديها ذكورة ذات نوع جيد إذا كانت أنوثتها تالفة، شأنها في ذلك شأن فنّان يتعذّر عليه أن يُعبّر في الخارج عن عمل فني ذي شأن إذا كان إلهامه فقيراً؛ **بل** يمكن القول: إن الذكورة ليست مبدعة على الإطلاق؛ ذلك أن كلّ إبداعية تحدث في داخل الشخصية، إذاً في دائرة القطب المؤنث، وعندما يبدع خارجياً رجل أو امرأة، فإنهما لا يفعلان سوى استخدام إبداعيّتيهما الداخليتين. أما الذكورة، فإنها شيء زهيد في حدّ ذاتها؛ فهي لا تفعل سوى أنها تستخدم الطاقة المتجمعة مسبقاً، ولا تفعل سوى التصنيع، سواء كان الأمر بصدد عمل فني رائع، أم عمل فني هزيل. فليست الذكورة متصفة بالعبقرية على الإطلاق؛ إنها مجرد العامل المنفذ للأنوثة أو للحياة الداخلية. الذكورة تمثّل المرحلة النهائية والصورة الأخيرة؛ إنها التمثال الذي ينبعث من الصلصال»[2].

ويضيف: «من الضروري أن نصحّح بعض الأفكار الخاطئة التي تلقيناها، والتي تفصل الرجال والنساء إلى معسكرين متمايزين جداً؛ **يقال**: المرأة حدسية، والرجل منطقي. **ينبغي** القول: الأنوثة، أيّاً كان الجنس،

(1) المرجع نفسه، ص46.
(2) المرجع نفسه، ص51.

حدسية؛ لأنها تحسّ بالأشياء على نحو لا متمايز، تلتقطها جملةً من خلال الإحساسات. والذكورة منطقية؛ لأنها تصطفي الإحساسات التي نتلقاها، ثم تلجأ إلى المحاكمة منتقلة من نقطة إلى أخرى بصورة شعورية. **ويُقال**: **المرأة** تستشعر، والرجل يحاكم. **ينبغي** القول: الأنوثة تستشعر، والذكورة تحاكم، وذلك أمر صحيح في كلّ موجود إنساني، أيّاً كان جنسه. **ويُقال**: **المرأة** تنظر إلى الحياة بصورة تختلف عن الرجل. **ينبغي** القول: الأنوثة مستقرة وساكنة، وهي شبيهة بالماء العميق؛ إنها تكوّن حياتنا الداخلية كلّها، وتحس بالحياة، كما هي، بطريقة مشخّصة ومباشرة وعملية بلا مواربة. والذكورة، التي تتصف بأنها في حركة غير مستقرة كسهم، تشعر بالحاجة إلى أن تجهز نظريات وضروباً من الأخلاق، تستخدمها صوى لتعلم طريقها وأمنها حتى لا تسقط ثانيةً في الفوضى. وبما أنّ الأنوثة لدى المرأة أكثر اتساعاً، فمن المؤكد أنها تحسُّ بالحياة على نحو يختلف عن الرجل. **ويُقال**: **المرأة** تحسن التمثيل أكثر من الرجل، أو هي أكثر مراءاة من الرجل. **ينبغي** القول: الأنوثة، أيّاً كان جنس الموجود الإنساني، لا متمايزة، شأنها شأن رمزها الماء، الذي يمكن أن يتّخذ شكل أيّ وعاء دون أن يكفّ عن أن يكون هو ذاته. ويمكن للأنوثة، بوصفها مرنة وسيالة، أن تتكيّف مع أي ظرف. أمّا الذكورة، فإنها على العكس، خارجية ومتحركة، وهي إضافة إلى ذلك تمثل صورة مكتملة أقل تكيّفاً وأكثر تصلّباً. **يقال**: **الرجال** لن يفهموا النساء أبداً (أليس من المستغرب أن الناس قلّما يؤكّدون العكس؟) **ينبغي** أن يُقال: لا يمكن فهم الأنوثة بصورة عقلانية؛ لأنها لا متمايزة، ومن ثمّ لا عقلانية؛ وليس بالإمكان أن تستشعرها إلا من خلال الإحساس والحدس، لا من خلال العقل والمنطق أبداً، **ولن** يستشعر الرجل امرأة على الإطلاق ما دام لم يحقّق أنوثته الخاصّة، وكذلك المرأة لا يمكنها أن تفهم ذكورة الرجل ما دامت لم تنجز ذكورتها الخاصة، وذلك يثير صعوبة من الصعوبات، أن النساء السويات، اللاتي أنوثتهنّ وذكورتهنّ سويتان، يصعب أن يفهمن معظم الرجال

الحديثين، الذين ينهمكون في الصراع من أجل أفكار مجرّدة أكثر ممّا ينهمكون في الصراع من أجل وقائع إنسانية ومشخَّصة»[1].

المجال والأفق:

لا يستقيم الحديث عن الحرية والاستقلال الذاتي إلا على قاعدة الاختلاف؛ ولا معنى للاختلاف إذا لم يُدرَك على أنه شكل تعيُّن الحرية، أو شكل ظهورها، أو انبثاقها، من الوجود بالقوّة إلى وجود بالفعل؛ ولا ينبسط معنى الحرية إلا إذا رأينا أن للفرد الإنساني، كلّ فرد، مجالاً حيوياً مستقلاً، ذاتيَّ التشكُّل والتنظيم، يندرج في مجالات حيوية أو منظومات إيكولوجية أوسع فأوسع، هي مجالات حيوية ودينامية موَّارة ومتغيرة باستمرار، يؤثّر فيها ويتأثر بها. إن فكرة المجال، المستعارة من الفيزياء، تعبير عن جدل الفاعلية والانفعالية، أو التأثير والتأثّر، وتبادل الطاقة والمادّة في العلاقات المتبادلة بين الأفراد، من جهة، وبين الأفراد وبيئتهم من الجهة المقابلة، أو تعبير عن أشكال غير نمطيّة من التواصل والتفاعل الإنسانيّين. ويمكن وصف بعضها بأنها علاقات فيزيائية تولّد في طرفيها، أو أطرافها، آثاراً بيوكيميائية ونيروبيولوجية؛ إذ من المستحيل أن تنشأ علاقة جدلية من دون اختلاف طرفيها أو قطبيها، ومن دون أن يكون الاختلاف مظهراً من مظاهر الحرية مفتوحاً على الممكن والمحتمل، لا على الواجب والحتمي. ومن المستحيل، بالقدر نفسه، أن تنشأ علاقة جدلية من دون إمكان تحوّل كلّ من حديها إلى الآخر في تركيب ليس أيّ منهما مأخوذاً فيه على حدة. وإلى ذلك، إن فكرة المجال فكرة تواصلية وتفاعلية تمنح الفردية معنى مضاداً للأنانية والانكفاء على الذات، وتطلق إمكانات الخلق والإبداع لدى الأفراد، وتؤسّس لنظام ديمقراطي.

فالمجال الحيوي أو الإيكولوجي المستقل نسبياً يتعدّى نواته الأولى بحكم طبيعته التبادلية المؤسّسة على الاحتياج المتبادل على الصعيد الطبيعي،

(1) المرجع نفسه، ص52.

وعلى المعرفة والعمل والحب على الصعيد الاجتماعي، فيشكل مجالات ومنظومات، ويندرج في مجالات ومنظومات يُظهِر كلّ منها وجهاً من وجوه نشاط الفرد، أو خاصيّةً من خصائصها أو خصائصه.

هذه المجالات، التي إذ تتشكّل كل منها من علاقة بين شخصيتين، امرأة ورجل، تنتج منها أسر، أو من علاقات متبادلة بين عدة أشخاص تنتج منها مجموعات وظيفية وتضامنيات، كل منها مجال موافقات وممانعات، واتحاد وتنابذ إرادات واتجاهات... تدخل في علاقات متبادلة تشكّل انتظامات، هي قوى تؤثّر فيها، بصورة مباشرة وغير مباشرة، حركة الأفراد العشوائية واتجاهاتهم الشخصية، وميولهم الفردية، وما يتوافر عليه كلّ منهم من قوة فعل وانفعال وخلق وإبداع. هذه المجالات هي مجالات معرفة وعمل وحب، بكل ما ينطوي عليه كل منها من تعارضات. فالمعرفة خلق وإبداع، لا مجرّد انعكاس لواقع موضوعي، وكذلك العمل والحب. هذان الشكلان: الخلق و«الانعكاس»، اللذان يبدوان متناقضين، هما وجهان متكاملان ومتداخلان للطبيعة الإنسانية، هما فعل وانفعال، يتوقّف كلٌّ منهما على الآخر؛ الموضوع ليس خارج الذات، ليس خارجياً، لو كان الأمر كذلك لاستحالت معرفته، والذات ليست خارج الموضوع، وليست غريبة عنه، لو كانت كذلك لكانت وجوداً قائماً بذاته خارج الوجود، ما يضع مقولة الفكر-الانعكاس (reflection) تحت السؤال. فالمعرفة ليست انعكاساً سلبياً للموضوع؛ لو كانت كذلك فحسب لانتفت حرية الإنسان؛ بل هي عملية خلق وإبداع للعالم أيضاً، عملية إيجاد وإظهار وبناء وتشكيل. والذات العارفة، من ثمّ، ذاتٌ مبدعة وخلّاقة حريتها هي علّة الخلق والإبداع، تظهر في معلولها على كل صعيد، في سيرورة إنتاج عالم الإنسان وتشكيله. العالم (وهو غير الطبيعة وغير الكون أو الكوسموس) مصنوع من لحم الإنسان ودمه.

«إن استعمال فكرة المجال تستدعي قلباً تامّاً للرؤية العادية للميدان الاجتماعي، الرؤية التي تكتفي بالأمور المرئية وحدها... فإن مفهوم المجال

يفترض قطيعةً مع التمثّل الواقعي الذي يدعو إلى إرجاع تأثير فعل الوسط إلى تأثير العمل المباشر الذي يتمُّ عن طريق تبادل الفعل، في حين أن بنية العلاقات التي تشكل فضاء المجال هي التي تتحكّم في الصورة التي يمكن لعلاقات التفاعل الظاهرية أن تتخذها، وفي محتوى الخبرة التي تكون لدى الأعضاء بصددها أيضاً»[1]. ومن ثم، إن المجتمع مجال حيوي ديناميكي يتشكل من مجالات فرعية، ويعيد تشكيل ذاته كلّما طرأ تغيّر على أيٍّ من المجالات الفرعية، شأنه في ذلك شأن أي منظومة إيكولوجية حيّة. ومن ثم، هو بنية علائقية لا تعرف الثبات والاستقرار.

فإذا ما أدركنا كلّ عالم من هذه العوالم الجزئيّة، وفكرنا فيه مجالاً، فإننا سنمكّن أنفسنا من وسيلة الدخول في أدقّ تفاصيل تلك المجالات في تفرّدها التاريخي، على غرار أدقّ المؤرّخين وأكثرهم رهافةً، عاملين في الوقت ذاته على بنائها وإنشائها، حيث نرى فيها **حالة خاصّة من الممكن**، على حدّ تعبير باشلار، أو شكلاً من أشكال أخرى لبنية العلاقات. وهذا يتطلب منا، هنا، أيضاً، أن ننتبه إلى العلاقات المحدّدة، التي غالباً ما تكون مختفية لا تتجلّى للوهلة الأولى، والتي تربط الوقائع التي تدرك مباشرةً، كالأشخاص الأفراد الذين يسمّون بأسمائهم، أو الأشخاص المعنويين الذين يسمّون ويوجدون في الوقت ذاته عن طريق الإشارة التي تحدّدهم أشخاصاً يعترف بهم القانون[2].

ما من شكٍّ في أن الوجود الطبيعي أسبق من الوجود الإنساني، وأسبق من الوعي، ولكن الوجود الطبيعي وجود إنساني بالقوّة، والوجود الإنساني وجود طبيعي بالفعل؛ أي شكل إنساني من أشكال الوجود لا يتجلى إلا في «مجتمع». ثمّة دوماً الوجود وأشكال الوجود؛ الوجود من دون شكل وجود

(1) بورديو، بيير، الرمز والسلطة، مرجع سابق، ص23.
(2) المرجع نفسه، ص22.

مجرّد، أو وجود خالص، هو عدم خالص، بحسب هيغل[1]. وحدة الوجود والعدم التناقضية، التي هي قوام الصيرورة، عند هيغل، هي شكل الوجود. العدم هنا ودوماً ليس خواء، ليس لا شيء؛ بل هو اللاوجود السابق على الوجود، أو هو الوجود بالقوة، الذي يؤسّس الوجود العياني، والذي ينتج منه هذا الوجود.

المجال، إذاً، بنية علائقية من مادة حيّة وطاقة حيوية، تتحوّل كلّ منهما إلى الأخرى بنية محدودة بمجالات أخرى، تتأثر بها وتؤثر فيها، ومستقلة عنها في الوقت نفسه. ما يعني أن المجال وحدة الحرية والضرورة التي تتجلى في الاختلاف والائتلاف؛ الاختلاف هو ما يجعل انتظام المجال ضرورياً، والائتلاف هو ما يجعله ممكناً.

تتصل فكرة المجال بفكرة الأفق، التي تعني توسّع المجال وانبساطه، أو انحساره وضموره، وفقاً لفاعلية/انفعالية الأفراد والجماعات والأمم والشعوب، وكيفية استثمار ما ينتجونه من رأس مال اجتماعي ومعرفي وثقافي؛ بل كيفية إنتاج هذه الأشكال من رأس المال وتوزيعها، وهي متصلة، أوثق اتصال، بإنتاج رأس المال المادي والتنمية الإنسانية. فإذا كان المجال تحديداً موضوعياً للفرد والجماعة، فإن الأفق هو تحديده وتحدّيها الذاتي؛ لذلك يتفاوت الأفراد والجماعات في مدى اتساع آفاقهم أو ضيقها. ولا يتعلق الأمر بالغايات والأهداف فحسب؛ بل بانفتاح العلاقات الاجتماعية والإنسانية، وتحوّلها من «علاقات رابطة» إلى علاقات عابرة للبنى الاجتماعية والأطر المعرفية والثقافية. الأفق هو المدى الذي يكلُّ عنده العمل، وينحسر عنده النظر، وتفتر الإرادة.

النظام الاجتماعي والسلطة والنسق الثقافي والمنظومة القيمية تحيط

(1) ستيس، وولتر، فلسفة هيغل، في هيغل، المكتبة الهيغلية، المجلد الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، 1996م، ص189-190.

بالذات الفردية من كلّ جانب، وتحدّد آفاقها، وتعمل على تكييفها، ولجم قوّتها الخلاقة، وإطفاء جذوتها، وإخضاعها لنظامها وآليات اشتغالها. ولكن كل نظام تخترقه الفوضى التي كانت في أساسه، وكل سلطة تخترقها المقاومة التي تولدها هي ذاتها، وتهدد استقرارها وديمومتها، وكل نسق ثقافي يواجه على الدوام حقائق جديدة تزعزع اتساقه، وكل منظومة قيمة تواجه على الدوام أحكاماً جديدة وقيماً جديدة. هذا كلّه من عمل القوّة الخلّاقة للمعرفة الشخصية والعقل الفردي والوجدان الفردي والذائقة الفردية. ولنقل: إن هذا كله من فعل الاختلاف؛ أي من فعل الحرية التي تتجلّى في الاختلاف.

نحو تفكيك السلطة المركزية:

ليس بوسع أحد، وليس بوسع شيء، أن يعمل خلافاً لطبيعته؛ فالذات المركزية ذات سلطوية وذكورية رمزياً أو واقعياً، ويمكن أن تكون متسلّطة لا تستطيع أن تعمل إلا بمقتضى طبيعتها؛ أي بصفتها سلطةً مركزيةً ذكوريةً. والسلطة عمياء، لا ترى إلا ما تعدّه «حقيقة»، تبدو معها المعارضة، أو المقاومة، أو النقد، موقفاً «ضد الحقيقة». وإذا كان الآخر والأخرى مرآة الذات، والأقدر على رؤية عيوبها ومثالبها ونقد مركزيتها، فإن هذا النقد القادم من الأخرى والآخر المنبوذين والمهمّشين. والقادم من الهامش، بوجه عام، لا يجب أن يؤخذ على أنه مسلّمات، أو على أنه صادر عن إرادة خيّرة، ويذهب بخط مستقيم إلى الحرية والمساواة والعدالة؛ لأنه يصدر، في الأغلب والأعم، عن «سلطة مضادة»، فلا يفضي إلى حال أفضل ما لم ينطلق من تفكيك السلطة، وتفكيك المركزية، ودحض أوهام الذات عن نفسها، واعتبار الاختلاف مبدأً حاكماً في الفكر والعمل، والآخر المختلف له الجدارة نفسها والاستحقاق ذاته، وتغيُّر المواقع يحمل إمكان تغيُّر الرؤى والمواقف، فلا يكفي تغيُّر المتكلّم في خطاب السلطة المركزية.

لا يمكن أن يترجم ذلك عملياً إلا باللامركزية الإدارية، واللامركزية السياسية، على اعتبار السياسة، في أحد وجوهها، «علم وفن إدارة الشؤون

العامة»؛ لذلك نعدُّ الدولة المركزية، بما في ذلك الدولة «القومية» أو الوطنية الحديثة، مرادفةً للمركزية الذكورية؛ بل مؤسسة عليها. لربما نتأثر بخطاب المعارضة وسردياتها ومظلوميتها، من دون أن نتنبه إلى أنه خطاب سلطة مضادة، قد تكون مثل السلطة التي تعارضها، أو أسوأ منها. السلطة هي السلطة في كل زمان ومكان، ولا تختلف السلطات إلا بأشكال الممارسة وآليات الاشتغال، والأغلب أنها اختلافات في الدرجة لا في النوع. ولا عاصم للأفراد من تجاوزات السلطة على حرياتهم وحقوقهم إلا منظمات المجتمع المدني المستقلة استقلالاً تاماً عن السلطة التنفيذية هنا وهناك، على اعتبار هذه المؤسسات طوعية وتطوعيّة، تستهدف النفع العام والخير العام لأفرادها والبيئة/ البيئات التي تعمل فيها.

اللامركزية يمكن أن تفضي؛ بل لعلها تفضي بالضرورة، إلى إنتاج فضاء عام من الحرية، أو حياة نوعية تتعدّى مجالات «المجتمعات الصغيرة»، والجماعات المغلقة، بفعل الحرية ذاتها؛ أي بفعل الإرادات الحرة المتساوية للأفراد، والتي وحدها من تستطيع تفكيك النظام البطركي، وتفكيك السلطة المركزية، وفق توزّع نقاطها في الجسم الاجتماعي، وتفسح المجال لحرية المقاومة الملازمة لهذه النقاط وتوحيدها. إن ما قامت به «حركة تمرّد» الشبابية في مصر لا يعدو أن يكون تجميع نقاط المقاومة المبثوثة في الجسم الاجتماعي، إلى جانب نقاط السلطة أو تحتها، وتوحيد اتجاهها، لا توحيدها. فمن السذاجة أن نتصوّر أن الملايين التي استقطبتها هذه الحركة ستكون كتلة متراصّة ومتجانسة، وتظلُّ كذلك، على نحو ما يفكر «الثوريون»؛ لأن السلطة الجديدة تولّد مقاومة جديدة تتحدّد بالسلطة التي ولّدتها، وهكذا. هذا مرادف للقول: إن المجتمع، أي مجتمع، في حالة تشكّل دائمة لا تفتر ولا تتوقف ولا تكتمل. هذه الرؤية الدينامية تنبع من إدراك فرديات القوة، أو نقاط القوة الفردية، التي تخضع عمليات تشكّلها وانحلالها، تجمُّعها أو افتراقها، لمبدأ المصادفة والاحتمال (أو الحظ، كما في لعبة النرد)؛ لذلك

تجدنا، دوماً، في حالة لايقين اجتماعي وسياسي يساور الحاكمين والمحكومين، حيثما تكون السلطة اعتباطية ومستبدة يدفعها اللايقين إلى مراكمة القوة باطِّراد، بجميع الوسائل الممكنة.

ليس من الممكن حذف السلطة، أو الاستغناء عنها؛ لأنها تتولّد من القوة/القوى المادية والروحية، التي يتوافر عليها الأفراد، ومن ميولهم ورغباتهم ومصالحهم ومطالبهم وتوقعاتهم، وبكلمة واحدة؛ لأنها تتولّد من الغايات التي تنشدها وينشدها كلّ فرد. ولأنها كذلك، يمكن تغيير خصائصها وآلياتها وأشكال ممارستها؛ إذ هي ممارسة فحسب.

سنعود مرة أخرى إلى القانون الأخلاقي، لا لنكرر ما قاله كانط أو غيره؛ بل لنشير إلى المحتوى الأخلاقي الإيجابي أو السلبي للقانون، كما للعرف والشريعة، على اعتبار هذا المحتوى هو نفسه محتوى العلاقات الاجتماعية السائدة. فمن دون نقد المحتوى الأخلاقي للأعراف والشرائع والقوانين، لا يمكن الكشف عن الجذور العميقة لأخلاق الطاعة، أو «أخلاق العبيد»، وهي كذلك بالفعل. الأعراف والشرائع والقوانين هي، بالأحرى، قوننة وضع قائم، وفق نسبة القوى الاجتماعية، في زمان ومكان محدّدين، وإن كانت الصياغات اللغوية تموِّه الوضع القائم بأفكار ومفاهيم مثالية لا يمكن تحقيقها بالفعل، كأن يُقال: «السلطة للشعب، يمارسها وفق القانون»، وليس في عالم اليوم دولة واحدة يتمتّع فيها الشعب بممارسة السلطة، أو بحكم نفسه بنفسه، ومن الصعب أن يتحقّق ذلك في مدى منظور. لعلّ المركزية ثقافةً وممارسةً هي ما يحول دون إعادة بناء قواعد السلطة على مبادئ الحرية والمساواة والعدالة، حيث يغدو ممكناً أن تصبح السلطة للشعب، يمارسها وفق قانون لا تنفصل صيغته النظرية عن واقعه العملي، ولا ينفصل شكله الحقوقي عن مضمونه الأخلاقي، وهذا منوط بتغيير قواعد السلطة تغييراً جذرياً.



الباب الثاني

أولاد الحكومة

المجتمع الموازي:

تحاول هذه المقاربة إعادة التفكير في البنى والعلاقات الاجتماعية والسياسية، والممارسات القائمة بالفعل، وما تولّده من ممكنات؛ أي في ما يقوله الناس ويقومون به، وما يخضعون له ويواجهونه، وما يستبدّ بهم وما يرغبون فيه، وما يسبغونه على أعمالهم من معانٍ وقيم. فمن المهم البحث في مواقع الأفراد ومنظوراتهم ومراتبهم، وشروط حياتهم، وعلاقاتهم المتبادلة، وما تنطوي عليه من الرغبة والمنفعة، ومن إرادة المعرفة وإرادة القوة وإرادة السلطة، (وكذلك مواقع الجماعات التقليدية والمحدثة، وعلاقاتها المتبادلة، بما هي «أفراد» المجتمع الكلّي؛ أي المجتمع الكبير). وتحاول، من ثمّ، تقصّي الحدث، في فرادته وندرته وصيغته التصادفية، وفي ماديته وأشكال التعبير عنه، بما هو نتاج عدد معروف ومفترض من العوامل، وعدد آخر غير معروف، وعدد معروف ومفترض من الفاعلات والفاعلين، وعدد آخر غير معروف، ومن البدهي أن غير المعروف يؤكّد محدودية المعروف وينفي يقينيته. المهم هو مساءلة الوقائع والتحولات التاريخية الجارية، بما هي محصّلة غير نهائية للعلاقات المتبادلة بين الأفراد، وبين جماعات تنفرد كلّ منها بما تعدّه تعبيراً عن خصوصيتها وهويتها.

الظاهرة التي لا يخطئها النظر، منذ ربيع (2011م)، انقسام السوريين قسمين متقابلين؛ السلطة ومن يوالونها من مختلف الفئات الاجتماعية نساءً ورجالاً، والمعارضة ومن يوالونها من مختلف الفئات الاجتماعية نساءً

ورجالاً، على اختلاف في النسب. تتدرّج أشكال الموالاة والمعارضة من المشاركة في الأعمال القتالية الجارية، والجرائم التي تُرتكب، وأعمال الثأر والانتقام، وتبريرها وتسويغها... إلى السجالات الكلامية والخصومات الشخصية، وتبادل التهم، إلى الانحياز الصامت خوفاً أو حرجاً أو اتقاءً. ولا يخلو أن تمرَّ خطوط الفصل بين المعسكرين في الأسر والعائلات، علاوةً على العشائر والجماعات الإثنية والمذهبية؛ لذلك رأينا أن انقساماً بهذا العمق يصعب تفسيره إلا بتشكّل مجتمعين متخارجين تخارجاً مؤسساً في تخارج المجتمع و«الدولة» من جهة، وتخارج الحرية والسلطة من جهة أخرى، ومعوقات الانتقال من الرعوية إلى المواطنة في النتيجة. ما لفت انتباهنا إلى هذه الظاهرة استقطاب النساء، ولا سيّما المتعلّمات والمناضلات من أجل «حقوق المرأة» منهنّ، على محوري الموالاة والمعارضة؛ أي على أحد قطبين ذكوريين يرتكزان على قاعدة إبستمولوجية وأخلاقية مشتركة.

يطلق الباحث اسم المجتمع الحكومي على المجتمع الموازي للمجتمع الأهلي أو التقليدي، المعروف في البحوث الاجتماعية ببنيته البطركية، بتعبير هشام شرابي، وبأنه يقوم على علاقات القرابة والنسب والموالاة والانتساب والتكافل والتناصر المحدودين بحدود الجماعات المتحاجزة، وتحالفاتها المتغيّرة، وتراتب قيمي (هيرارشي) يتدرّج من الأدنى إلى الأعلى، أو العكس، وفق رؤية كوسمولوجية للكون ضاربة في القدم، ولكلّ درجة قيمة في ذاتها لا تتعلق بالدور والوظيفة ومدى الإسهام في حياة المجتمع المادية والروحية وفي رأس المال الاجتماعي والمعرفي والثقافي. ويتجنّب البحث مصطلح مجتمع الدولة، أو المجتمع المدولن؛ لأن الدولة، في سورية، والدول المشابهة لها، مُستغرَقة في السلطة، لا العكس، ولهذه الأخيرة طابع شخصي خالص ومركزي صارم. والحالة السورية شاهد عياني على أنّ السلطة يمكن أن تصنع الأفراد الذين يفترض أنهم يصنعونها، ويمكن أن تنسّق بنى المجتمع بما يعمّق سيطرتها ويُديمها.

كلمة الحكومة، في النص، والنسبة إليها (الحكومي)، تتعدى دلالتُها المعنى التقني (الوزارة)، فتدلُّ على شكل خاصٍّ من أشكال «الدولة»، أو شكل خاص من أشكال الحكم، مختلف عن أنموذج الدولة الحديثة، ونظام خاص مختلف عن النظم السياسية المعاصرة، على الرغم من بعض وجوه الشبه التي توحي بها المؤسسات التشريعية والتنفيذية والقضائية، والمنظمات الشعبية بصفتها أدوات السلطة لاختراق بنى المجتمع والسيطرة على مختلف مجالات النشاط الاجتماعي. فالنظام، من هذه الزاوية، يُبدي وجوهاً مختلفة ومتناقضةً: ديمقراطية ليبرالية، وديمقراطية شعبية، ودكتاتورية، واستبدادية محدثة، أو سلطانية محدثة، أو تسلّطية، لا يستنفد في أيٍّ منها. ولم يكن ممكناً أن يكون النظام على هذا النحو من التركيب لو لم يكن المجتمع كذلك؛ فالنظام، في نهاية المطاف، هو طريقة الأفراد والجماعات في تنظيم حياتهم العامة أو النوعية؛ ولكن لأي نظام قدرة ما على التكيف مع الوقائع المستجدّة، وعلى إعادة إنتاج ذاته، ما لم تكن الوقائع كافية لتعديله أو تغييره.

وإذ لا يعدم أي باحث وجود صفات مشتركة مع بعض الدول والأنظمة، فإن البناء على وجوه الشبه يؤدي، دوماً، إلى تفويت الأوضاع الخاصة وفرادتها، وإخفائها في ظلال أنموذج صوري على أنها استثناء. والاستثناء لا يؤكد القاعدة كما هو شائع؛ بل ينقضها جزئياً أو كلياً، وهو الواقع الفعلي على طرفي أي أنموذج صوري أو تصوري، يغلب أن يكون كمّياً أو إحصائياً، أو مؤسساً على رؤية كميّة يمكن أن تكون خادعة.

فلا يكفي وصف المجتمع السوري من خلال تحسّن الخدمات الصحية والتعليمية والسكن والاتصالات والمواصلات، أو من خلال المؤشرات الاقتصادية أو السكانية أو المشاركة السياسية... إلخ، وهي حقائق عينية قابلة للقياس والتكميم، من دون البحث في القيمة التي أضافها هذا التحسن والتطوّر إلى رأس المال الاجتماعي والمعرفي والثقافي والرمزي، وكيف انعكست على حالة الإنسان السوري، من حيث التمكّن الكياني للأفراد نساءً

ورجالاً، ومدى تمتّعهم بالحقوق المدنية والسياسية، ومدى العدالة في توزيع الثروة والسلطة والمعرفة، ومدى التغيّر في العلاقات الاجتماعية والسياسية... ومدى إسهام هذا التحسّن في حلّ المشكلات الاجتماعية والسياسية المزمنة، كالتحاجز الاجتماعي، والتوترات التي تولّدها العلاقات المتبادلة بين الجماعات الإثنية والمذهبية؛ أي مدى إسهامها في الاندماج الاجتماعي، وإنتاج فضاء عام مشترك بين جميع أفراد المجتمع وفئاته على قدم المساواة، واستيلاد المواطِنة الحرّة والمواطن الحرّ بدلاً من الرعيّة التابع والتابعة والخاضع والخاضعة.

في ضوء الظاهرة المُشار إليها، تقوم هذه المقاربة على افتراض وجود مجتمعين متمايزين ومتناقضين؛ أحدهما كان يعيش في الظلّ، وينمو بفعل قوانينه الخاصّة؛ هذا المجتمع الذي كان يعيش في الظلّ لا هو المجتمع الأهلي التقليدي بتمامه، ولا هو المجتمع المدني، ولا المجتمع الحكومي[1]، الذي تحاول هذه المقاربة تعيين حدوده واستشفاف خصائصه؛ بل هو شكل خاص من أشكال الحياة الاجتماعية فائق التركيب والتعقيد أنتجه تاريخ سورية بعد الحرب العالمية الثانية، وازداد تعمّقاً منذ ستينيات القرن الماضي مع التحوّل التدريجي للنظام السياسي إلى نظام تسلّطي[2]؛ ما يعني أن هذا الانقسام الذي نفترضه يضيف تعقيدات جديدة إلى بنية المجتمع السوري الفائق التعقيد والتركيب، ولا يستنفده وصفاً وتحليلاً. فكلُّ وصف هو تحديد وتقليص قد يؤدي إلى اختزال وتنميط، ولا سيّما أن المجتمع السوري مجتمع فتي يتسم بحيوية وديناميكية كانتا في أساس التحولات

(1) هذه الصفات سمات يمكن العثور على ارتساماتها في المجتمع السوري الذي هو في حالة تشكّل دائمة.

(2) تناولنا البنية التسلّطية للنظام السوري بالتحليل في كتاب مشترك مع عدد من الزملاء (خلفية السياسات)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، 2013م.

البنيانية التي شهدها منذ فجر الاستقلال حتى يومنا، ومجاله السياسي حديث النشأة شهد هو الآخر تحوّلات عميقة يمكن استجلاؤها من تحليل «الأزمة» الراهنة رجوعاً.

إن ما نصفه بمجتمع الظل هو المجتمع المنبوذ من الفضاء العام، سواء بصفته فضاءً تُسيطر عليه السلطة، أم بصفته فضاء ذكورياً، أم بصفته فضاءً إثنياً ذا بعد إسلامي، بحسب هوية الدولة في الدستور. وأفراده، على العموم، مجرّدات ومجرّدون من مقومات القوّة الكيانية. فقد أدّى نظام الامتيازات والزبانة السياسية والتبادلية الاجتماعية إلى حضور ما لرموز المجتمع الأهلي التقليدي وأعيانه في الفضاء العام، ولكنّه حضور مقيّد ومضبوط، كان يخدم في توسيع قاعدة السلطة، وفق آلية الاحتواء والتهميش، وتحويل البنى التقليدية إلى بنى موازية لبنى السلطة. يتجلى هذا الحضور في تعيين القيادات الحزبية والنقابية وقيادات المنظّمات الشعبية، وتشكيل الوزارات وآليات الترشيح للمجالس المحلية ومجلس الشعب وغيرها، وفي أدلوجة «المساواة بين الجنسين».

وإلى ذلك، نفترض أن الثورة السلمية (الشابّة)، التي أُجهضت، والحرب الدائرة اليوم، ظاهرتان مختلفتان؛ الأولى تعبّر عن إرادة الحرية، والثانية تعبّر عن إرادة السلطة والصراع عليها؛ لذلك يصعب الجزم بتحوّل الأولى إلى الثانية؛ إذ كانت العوامل المختلفة والمتعالقة، لكلٍّ من الظاهرتين المستقلّتين والمتعالقتين، تعتمل تحت سطح الواقع. فالإشكالية، في أعمق مستوياتها، هي إشكالية العلاقة بين إرادة الحرية وإرادة السلطة، والإرادتان كلتاهما من خصائص الإنسان، أيّاً كان موقعه الاجتماعي أو السياسي، وأيّاً كان مستوى وعيه وثقافته. الفرق بين إرادة الحرية وإرادة السلطة، أو بين الثورة السلمية والحرب، على ما بينهما من التباس وتداخل، يعزّز فرضيّة الانقسام الشاقولي بين مجتمعين، موضوع هذه المقاربة، ويطرح إمكانية رؤية جديدة للثورة السلمية، ويكشف عن آليات تشكّل الثورة المضادة وشروط

إمكانها. ولا مراءَ في أن إرادة الحرية أجّجت إرادة السلطة لدى المجتمعين كليهما، وإرادة السلطة، في أوضاعنا، هي إرادة الحرب ما دامت لم تؤخذ إلا بالقوّة العسكرية، باستثناء تجربة ما بين عامي (1954-1958م).

أولاد الحكومة:

نالت سورية استقلالها عام (1946م)، وغدت «دولةً»، أو كياناً سياسياً يشبه الدولة من بعض الوجوه، قبل أن يتشكّل السوريون أمّةً وشعباً، أو مجتمعاً مدنياً يتوافر على قوّة ذاتية تمكّنه من إنتاج نفسه مجتمعاً سياسياً حديثاً[1]. فاختلط مفهوم الدولة بمفهوم السلطة أو الحكومة، ومفهوم السيادة بمفهوم السياسة، وغدت «الحكومة»، التي ورثت الإدارة الاستعمارية، أو «الدولة الكولونيالية»، عَلَمَاً على السيادة الوطنية والسلطة السياسية والإدارة المدنية، ونواة لمجتمع جديد موازٍ للمجتمع التقليدي (بالمفرد والجمع). آية ذلك أن الناس كانوا يسمّون من يعمل في أي دائرة أو مؤسسة من دوائر «الدولة» الناشئة ومؤسّساتها «ابن حكومة»، وهو تعبير عن مكانة مرموقة يتبوؤها من واتاه الحظ بعضوية هذا المجتمع الناشئ والمحظوظ، ولو كان شاباً فقيراً غرّاً سيق إلى الخدمة الإلزامية في الجيش، وتطوّع في صفوفه، أو في قوى الأمن الداخلي. هذه المكانة، التي تملأ صاحبها بشعور من الزهوّ بالنفس، وتمنحه قوةً ونفوذاً تتناسبان وموقعه في المجتمع الجديد، تجاور، ولو عن بعد، مكانة الوجيه التقليدي وتطاولها.

فأضحى الوجيه التقليدي مضطراً إلى أن يعزز وجاهته ونفوذه بعلاقة ما بأحد أجهزة السلطة الحكومية، أو أشخاصها، بدءاً من رئيس مخفر، أو مدير

(1) راجع/ي: فان دام، نيقولاوس، الصراع على السلطة في سورية: الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى (بإشراف المؤلف)، 2006م، ص23. وقد تطرّق إلى هذه الفكرة مايكل. هـ. فان دوزن، ونقلها عنه فاندام، وأعدنا صوغها، وأضفنا إليها.

ناحية أو منطقة، أو محافظ، أو وزير، أو ضابط في الجيش أو المخابرات... وكان المعلم والمدرس وأستاذ الجامعة يمثل الوجه الثقافي لابن الحكومة، الذي سينافس الشيخ أو رجل الدين، مثلما سيتنافس المثقف والفقيه ويتبادلان الأدوار. وكان العامّة يطلقون على المعلم اسم «الخطيب» أو «الشيخ» إشارةً إلى أن العلم والتعليم كانا مقصورين على المؤسّسة الدينية، وأن للقراءة والكتابة بعداً سحرياً ومقدّساً في «مجتمعات الكتّاب»[1] بحسب تعبير محمد أركون.

وكان لانضواء الأفراد في المؤسسات والوظائف الحكومية عدة معانٍ من أبرزها:

1- الانتقال من الوسط التقليدي، أو البيئة التقليدية الراكدة المحكومة بالعرف والعادة، إلى بيئة جديدة تنظّمها قوانين وضعية وثقافة قانونية وخبرة إدارية، وانتقال الريفيين من هؤلاء إلى الحواضر الزراعية والمدن.
2- حيازة كل واحد من هؤلاء سلطة مادية ومعنوية تتناسب وموقعه في المؤسّسة، أو الإدارة المدنية، أو العسكرية والأمنية.
3- تغيُّر نمط الحياة وتحسُّن سويتها.
4- نشوء علاقات داخلية جديدة أفقية وعمودية، ستشكل بمرور الوقت قوام المجتمع الجديد ومؤسساته، وتحدد علاقاته بالمجتمع التقليدي.
5- الراحة التي توفرها الأعمال المكتبية، وتقلقها إرادة السلطة وهواجس الارتقاء، باستثناء المؤسستين العسكرية والأمنية، اللتين تعملان على تحفيز إرادة القوّة وتوجيهها.
6- الامتثال لمنطق التسلسل الوظيفي والتراتب الإداري المقرون بالطموح.

ويمكن القول: إن إرادة السلطة وإرادة القوة خاصيتان أساسيتان للمجتمع

(1) أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995م، ص57.

الجديد، تتكاملان وتتبادلان المواقع، وتتغلّبان على إرادة الحرية، وسيكون لاتحادهما أثر عميق في تحديد معنى السياسة، ومعنى السلطة واستراتيجياتها وآليات عملها، وقد يُفسِّر الانقسام الحاصل اليوم.

من طبيعة السلطة أنها تميل، دوماً، إلى التوسّع والشمول والسيطرة على الفضاء الاجتماعي برمّته، إذا لم تواجه مقاومة من المجتمع المدني، الذي يميل بطبيعته إلى الحرية والاستقلال، ويتحلّى أفراده بالشعور بالمسؤولية الملازمة للحرية. أمّا في البلدان المتأخرة، التي عاشت تجربة الاستعمار الحديث، و«تحرّرت» من سيطرته المباشرة، فإن توسُّع السلطة لا يواجه مقاومة تُذكر، إمّا بسبب الاستجابة السلبية لخطابها «الوطني» و«التحرّري»، وإمّا بسبب الطموح إلى الارتقاء الاجتماعي، من طريق الالتحاق بها والاندماج في عالمها، وإمّا بسبب العزوف واللامبالاة المعزّزين بالفقر والجهل والأمية، علاوةً على رهبة السلطة والخوف المزمن من بطشها، وهذه كلّها تعبّر عن ضعف أو فتور في إرادة الحرية، التي استنفدت في مقولة «التحرّر من الاستعمار». وهو ضعف تمتدُّ جذوره إلى نسيان الذات الفردية؛ أي إلى «الغيرية الجذريّة»، التي تعني ذوبان الأفراد في البنى والتشكيلات ما قبل الوطنية، وضعف -إن لم نقل عدم- الشعور بالمسؤولية... فلم تلبث السلطة إلا قليلاً حتى اخترقت الفضاءات الاجتماعية الخاصّة، ثمّ سيطرت عليها سيطرةً تامّةً، من دون أن تكون فضاءً عاماً، ولا سيّما بعد استيلاء العسكر على السلطة بصورة نهائية عام (1963م)، وانطلاق سيرورة توسُّع المجتمع الموازي، تبعاً لتوسُّع أجهزة السلطة، وتوسُّع نفوذها، وتعدُّد أدوات سيطرتها. ما أسفر عن عدة نتائج حاسمة، من أهمها:

1- تهميش المجتمعات المحلية التقليدية، وانكفاؤها، واكتفاؤها بإنتاج معاشها الكفافي وفقاً لتطوّر الحاجات، واجترار موروثها الثقافي على أنه قوام هويتها، والسور الذي يحميها.

2- انقلاب الأدوار والوظائف الاجتماعية، بصيرورة الأبناء آباء رمزيين

لآبائهم، والمجتمع الحكومي الناشئ أباً رمزياً للمجتمع التقليدي؛ ما أنتج تنازعاً خفيّاً على السلطة الاجتماعية والسياسية والثقافية بين مجتمع بازغ وآخر مهدّد بالتهميش والإهمال، ولن يكون سوى مادة مطاوعة وموضوع هامد لسلطة الأول، وقد غدا متغولاً فائق القدرة. وقد عبّر بعضهم عن ذلك بمقولة «صراع الأجيال»، التي راجت في خمسينيات القرن الماضي.

3- اندماج جنين المجتمع المدني الناشئ (مجتمع الأعمال الخاصة)، بحكم نوع من تطور رأسمالي هامشي ومبتور، بجنين المجتمع السياسي الناشئ (الوظائف العامة)، حيث تختفي الفروق بينهما، وتتغيّر خصائصهما معاً، ولا سيّما بعد عمليات التأميم أو المصادرة؛ إذ غدا (المسؤولون غير المسؤولين إلا أمام رأس السلطة) رجال أعمال ومتعهدين ومقاولين وسماسرة، أو شركاء لهؤلاء. ورجال الأعمال والمتعهدون والمقاولون والسماسرة ذوي سلطة وأهل حلٍّ وعقد، إمّا بحكم المصاهرات والشراكات، وإمّا بحكم الرشاوى والهدايا والتقدمات، علاوةً على صيرورة السلطة مصدراً للثروة والقوّة والجاه. ومن البدهي أن يتولّد من ذلك فنون من الفساد تتنامى، وتتنامى تكالفيها الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية باطّراد. والفساد يقتضي القمع، ومزيد من القمع لتغطية الفاسدين وحمايتهم.

4- تجسُّد مبدأ القوة والغلبة، الذي تقوم عليه السلطة الاجتماعية والسياسية، في مؤسّستين: عسكرية وأمنية متضامنتين، صارتا الأكثر حداثة تقنيةً، والأكثر تنظيماً وانضباطاً، من سائر المؤسسات الحكومية، والأكثر نفوذاً في المجتمع الحكومي البازغ، الذي سيعيد تشكيل جنين المجتمع المدني، وجنين المجتمع السياسي، في بنية تسلّطية متمحورة على **السلطة الشخصية**، أو سلطة الشخص الطبيعي والأشخاص الطبيعيين، بدلاً من سلطة القانون.

5- إعادة تشكيل الفضاء الرمزي تلفيقياً وتعسفياً، وفق إحداثيات «اشتراكية قومية»، جعلت منه فضاءً خاصاً بالمجتمع الموازي، ومفروضاً على الجماعات التقليدية بقوة السلطة وأدواتها الإعلامية والثقافية المنسّقة

أمنياً، ما دفع بالثقافة التقليدية لكلٍّ منها، أو برأسمالها الرمزي المتراكم تاريخياً، إلى الظل، ليعاد إنتاجه هناك على أنه الشكل الوحيد المتبقي للدفاع عن الذات الجمعية، إثنية كانت أم مذهبية. ومن البدهي أن يضيق مجال الحرية الضرورية للمعرفة (الذاتية) المستقلة والفكر الحر، كلما اتسع مجال السلطة. فقد كان «الفكر القومي الاشتراكي» سلطةً رمزيةً، وحاجزاً بين مجتمعين في الداخل، وحاجزاً يحول دون التواصل الثقافي مع الخارج معززاً بسور إعلامي أشبه بأسوار السجون، فبتنا إزاء ثقافة سجينة وثقافة هجينة.

فإذ غدت الحرية مخارجة لبنى المجتمع الجديد ومؤسساته، ومخارجة، بالقدر نفسه، لبنى المجتمع التقليدي، ومخارجة للسلطة جملةً، كان لا بدّ من أن تنشطر الثقافة شطرين: تقليدي يعيد إنتاج الأصولية بصفتها منظومة/منظومات إقصاء، وحكومي ينتج منظومته الخاصة تلفيقياً، أو تطفلياً، وينصّبها حاكمةً على سائر المنظومات الفكرية والمرجعيات الثقافية تحت عنوانات الثورية والتقدمية والالتزام، وحاكمةً على المثقفين. إزاء هذه الوضعية، لم يعد أمام المفكرين والأدباء والفنانين، أو المثقفين الأحرار، سوى الهجرة، أو العزلة والانكفاء، تجنباً لضغوط المجتمع التقليدي وثقافته من جهة، وضغوط المجتمع الحكومي وثقافته من الجهة المقابلة، تحت طائلة التكفير والتخوين، أو التماس أساليب التعمية والتورية والمراوغة والرمز والإشارة تحت طائلة المساءلة أو المنع؛ لذلك يبدو من الصعب الحديث عن «دور المثقف» السوري، وأثر الثقافة في المجتمع، خارج هذه الحيثية.

6- توسُّع ظاهرة التطفُّل الملازمة لعدم الشعور بالمسؤولية. فأولاد الحكومة هم أطفالها غير المنتجين، تتولى الحكومة إعالتهم، وتقرر أرزاقهم، وفق المراتب التي ينتمون إليها، وتؤدّبهم وتكافئ المخلصين منهم. ومن البدهي أن يكون فيهم مدلّلون أنانيون وجشعون ومتمردون وفاسدون ومحتالون ومنحرفون، ومتفوقون ومتسلّطون... وأن يكون معظمهم «أولاداً عاقلين» ومطيعين، ولكن الأهم أنهم أطفال، اجتماعياً وثقافياً وسياسياً،

متثبّتون في الطفولة، لا يستغنون عن ثديي أمهم وحماية أبيهم. وإجمالاً، يمكن وصف المجتمع الحكومي بأنه متطفل على ثروات البلاد واقتصادها وأموالها وثقافتها، وعديم المسؤولية. ويعبّر عن ذلك بأن السلطة غدت مصدراً للثروة والقوة والجاه.

7- الترهيب الشامل والمستمر، (ويقابلهما بالطبع ترغيب شامل ومستمر)، لا لأفراد المجتمع غير الحكومي وجماعاته فحسب؛ بل لأفراد المجتمع الحكومي نفسه وتنظيماته، على اعتبار هذا المجتمع بنية بطركية جديدة، ونظامَه نظاماً سلطانياً جديداً، يتقاطعان في الخصائص العامة مع المجتمع البطركي القديم، ونظامه السلطاني القديم، من حيث تسييس المتعالي وتأليه السياسي[1]، وتعيين مبادئ الحق والأخلاق وفق مشيئة السياسي المؤلَّه، وتعقُّب المناوئين والمارقين و«الأعداء الموضوعيين»، من الموالين وغير الموالين.

الشمول يعني تدخّل السلطة في جميع مجالات الحياة الخاصّة والعامّة، وتوجيهها الوجهة التي تخدم مصلحة السلطة وأهدافها. والاستمرار يعني أن السلطة موجودة دوماً، وتولّد مقاومة[2] متعدّدة الأشكال، فلا بدّ لها من أن تزيد قدرتها على الترغيب والترهيب باطراد، فهي لا تطابق نفسها في كلّ حين؛ أي لا تطابق ما كانت عليه قبل حين، مثلها مثل مجتمعها، والمجتمع الذي هو موضوع لتسلّطها.

8- تعميم الخوف: في وضع صار معه «كل مواطن مدان وتحت الطلب»، بتعبير الطيب التيزيني، أيقظ الترهيب الشامل والمستمر غريزة الخوف الطبيعية لدى الأفراد والجماعات والأحزاب والمنظمات، وعزّز

(1) راجع/ي: عبد اللطيف، كمال، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، بيروت، 1999م، ص147 وما بعدها.

(2) راجع/ي: فوكو، ميشيل، يجب الدفاع عن المجتمع المدني، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 2003م، ص12 وما بعدها.

محتواها البدائي؛ أي الخوف من الآخر المختلف والغريب، والخوف من الاختلاف، فأعاد الاعتبار للتضامنيات التقليدية والعَصَبَات والعصبيات على أنها بنى متجانسة وملاجئ وملاذات تدرأ الخوف عن أفرادها أو تهدهده، مع أن هذه التضامنيات كانت قد اختُرقت أيّما اختراق، وكان اللجوء إليها أشبه باللجوء إلى وهم، إلى أن خرج بعضها على السلطة المركزية جزئياً أو كلياً، في السنتين الماضيتين (2011-2012م). وعلى ذلك، يمكن أن نصف المجتمع الحكومي بأنه مجتمع الخوف، وثقافته ثقافة الخوف من الاختلاف ومواجهته بجميع الوسائل والأساليب. الخوف من الآخر المختلف، على صعيد السلطة ومجتمعها، هو في واقع الحال خوف من «العدو الموضوعي» المتربّص بهما، ومعادله وقناعه الخطابي أو الإيديولوجي هو الإمبريالية والصهيونية؛ لذلك يوصف كلُّ من ينتقد المجتمع الحكومي وسلطته وسلطانه، أو يحتجُّ عليه، بأنه عميل للإمبريالية والصهيونية ودولة إسرائيل. الخوف من الاختلاف هو خوف من الحرية؛ لأن الاختلاف علّة الحرية، أو أساسها وشكل ممارستها؛ لذلك يحرص المجتمع الحكومي على أن يكون متجانساً فكرياً وإيديولوجياً وسياسياً وأخلاقياً، ينقّي حقله من «الأعشاب الضارة» بين الحين والحين، فيتوافر بذلك على نوع من الانضباط الكلي.

وفقاً لهذه التحديدات، تعيّنت قضية المرأة وحقوقها ومساواتها بالرجل في مجالين متخارجين؛ مجال المجتمع الأهلي المهمّش، ومجال المجتمع الحكومي، ورؤيتين متناقضتين؛ رؤية تقليدوية ورؤية تقليدوية جديدة؛ وموقفين متناقضين نظرياً، لكنّهما يتقاطعان في «موقف الإسلام من المرأة»، الذي يوصف بأنه موقف تحريري ومساواتي. فغدت حقوق المرأة ومساواتها بالرجل عنصراً هشاً من عناصر إيديولوجية السلطة، ودليلاً (زائفاً بالطبع) على تقدّميتها وثوريتها، وعلى استنارة بعض محازبيها من «رجال الدين» و«الإسلاميين الديمقراطيين». وانحكمت الأجيال المتعاقبة من الحركة النسوية السورية بهذه الشروط، فلم تعدُ كونها حركة هشّة تدور حول شمس السلطة

في المجتمع الحكومي البازغ، الذي ألغى مطالب الحركة النسوية بتحقيقها صورياً في بعض نصوص الدستور (مع بقاء المدونة القانونية على حالها)، فتحولت الحركة النسوية إلى جهاز دعاية للاشتراكية القومية و«التقدم» في «بلد التقدّم والاشتراكية». ولكي تحافظ الحركة على قوامها ركزت نشاطها على انتقاد قوانين الأحوال الشخصية المتناقضة مع نصّ الدستور، و«جرائم الشرف»، وزواج القاصرات، والعنف الذي يُمارس على النساء؛ أي إنها ثابرت على نوع من نشاط حقوقي صرف يختزل قضية المرأة؛ بل يشوّهها، بإشاعة وهم أن المرأة نالت حقوقها، وغدت مشاركة في الحياة العامّة وحياة الدولة، وتتسلّم في الأخيرة مناصب رفيعة (وزير، ومدير عام، وعضو مجلس شعب، وقاضٍ، وأخيراً نائب لرئيس الجمهورية).

التباسات الهوية:

تمنح الحكومة أولادها وبناتها «هوية حكومية» أو سلطوية يجري استدماجها استيهامياً، على أنها هوية وطنية؛ بل قومية، كتلك التي تمنحها لمواطنيها دولةٌ حديثة متجادلة مع المجتمع المدني الحديث، وقائمة على مبدأ المواطنة بثلاثة أركانها: المساواة والحرية والمشاركة. فالكيان السوري، الذي لم يرقَ إلى مجتمع سياسي؛ أي إلى دولة وطنية حديثة، لم يبلور هوية وطنية سورية تكتسب مضامينها من الحياة في فضاء عام مشترك بين جميع المواطنات والمواطنين، وجميع الفئات الاجتماعية. والهوية القومية العربية، أو الهوية الإسلامية، ليست نتاج تسييس العروبة، أو تسييس الدين فحسب؛ بل نتاج تحيين طقوسي للحظة تدشينية، هي لحظة انبثاق الأمّة العربيّة أو الإسلامية من الكلمة، فلا تحضر هذه الهوية إلا في الطقوس الدينية، القومية أو الإسلامية؛ لذلك تمتاز «الهوية الحكومية» من الهويات العائلية والعشائرية والإثنية والمذهبية والجهوية... التي تقتسم الفضاء الاجتماعي الكلّي، أو تتنازعه، وتتصل بها من جوانب عدّة في الوقت نفسه، بسبب ثبات الروابط الأولية وقوتها، وثبات المرجعيات الثقافية التقليدية وقوتها، على الرغم من تطور أساليب الحياة

المادية ووسائلها. فثمّة بنية ثقافية تاريخية تُلغى تاريخيتها بإعادة إنتاجها وتحيينها مرةً تلو مرة، تهيمن على الأفراد والجماعات، بصور مختلفة، «هيمنةً ناعمةً» بتعبير بورديو[1]، هي امتداد لسيطرة السلطة المباشرة بحكم العلاقة الجدلية بين الثقافة والسلطة، أو بين المعرفة والسلطة. فما من سلطة تتمكّن من السيطرة المادية المباشرة على أجساد المحكومين من دون الهيمنة على عقولهم وضمائرهم. كأن السلطة تنفي بالفعل ثنوية الجسد والروح، من دون أن تعي ذلك، في حين تقوم ثقافتها على فصل الروح عن الجسد وتمييزها منه.

ثبات الروابط الأولية ومرجعياتها الثقافية، التي تشكل الهوية الفردية والجمعية وقوّتها، تموّهان واقع تغيُّر قواعد السلطة وانقلاب الأدوار والوظائف الاجتماعية؛ بل تخفيانها؛ فالهيمنة الرمزية «الناعمة» تُعيد بعض التوازن للسلطة الأبوية، أو البطركية التقليدية، وهو ما يفسّر افتخار الآباء بأولادهم وبناتهم من المجتمع الموازي، مادام الأولاد والبنات مذعنين ومذعنات للهيمنة الرمزية، التي تعبّر عنها الثقافة التقليدية، بالمعنى الواسع للثقافة. لعلّ هذا ممّا يفسر ثقفنة التعارضات الاجتماعية ونزاع الهويات، أو النزاعات الهووية، بوجه عام، والتعارض بين المجتمع التقليدي/المجتمعات التقليدية وبين المجتمع الموازي بوجه خاص.

العامل الكاشف، أو المحدّد لهذه الثقفنة، هو الموقف من العلمانية، مفهومة على أنها «مناهضة للدين»، ومعرَّفة ببرانيتها، مهما اختلفت أشكال التعبير عن هذا الموقف. والدين، الذي يوضع عمداً في مقابل العلمانية، بقصد اختزالها وطمس محتواها المعرفي والسياسي، أنموذج معياري، بحسب المتكلمة والمتكلم، لا يتعلق بالإيمان الفردي والطقوس الجمعية وممارسة العبادات؛ بل هو رمز لمنظومة متكاملة من الأفكار والتصورات

---

(1) بورديو، بيير، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2007م، ص14.

والعقائد أو الإيمانات والمعارف، معجونة بالأعراف والعادات والتقاليد، فكل انحراف عن أي عنصر من عناصر هذه المنظومة يُفَسّر على أنه انحراف عن الدين، وخروج عن جادة الصواب ومكارم الأخلاق. فإن ثقفنة التعارضات الاجتماعية هي ما سيعيد إنتاج المثقف الأصولي الساخط، ويُعيد للشيخ والفقيه دورهما ومكانتهما في مجتمع الظلّ، ويؤدّي إلى تشكّل مرجعية/ مرجعيات سلفية وأصولية تتغذّى على السخط المكتوم، في أوساط الفقراء والمهمّشين والمنبوذين، وتتقوّى به.

من البدهي أن تختلف الأفكار والتصورات والعادات والتقاليد في المجتمع الحكومي، باختلاف العلاقات التي تنسجه، عنها في المجتمع التقليدي؛ لذلك يوصف المجتمع الحكومي تعسّفاً بالعلمانية، فتُطوَّب العلمانية للمجتمع الحكومي وسلطاته المستبدّة على أنها هويته وهويتها؛ إذ يكفي اختلاف هذا المجتمع بخصائصه الحكومية عن المجتمع التقليدي المتديّن، كغيره من المجتمعات، لكي يُوصف بالعلمانية. العلمانية هنا مجرّد علامة فارقة؛ علامة اختلاف، أو انحراف عن المثال، أو الأنموذج المثالي، لا يهمّ أحداً أن يبحث في مضمونها وتاريخها وتاريخيتها وعلاقتها بالدولة الوطنية ومبدأ المواطنة، فضلاً عن محتواها المعرفي والأخلاقي.

العلمانية، شأنها شأن الديمقراطية، وثيقة الصلة بالوطنية، وهذه، كما نفهمها، انتماء عميق إلى الدولة الوطنية يعلو على جميع الانتماءات الفرعية، من دون أن يلغيها، إلا على الصعيد السياسي، على نحو ما أشار كارل ماركس إلى «الإلغاء السياسي للدين»، و«الإلغاء السياسي للملكيّة الخاصّة»[1]، لدى معالجته المسألة اليهودية. وهي منظومة حقوق مدنية وسياسية وحريات شخصية وعامّة، قبل أن تكون، ولكي تكون، قيمة أخلاقية وعاطفة ذاتية. ندّعي أن

(1) راجع/ي: ماركس، كارل، في المسألة اليهودية، ترجمة إلياس مرقص، دار الطليعة، بيروت. (الاقتباس من الذاكرة).

الوطنية في خطاب السلطة والمعارضة لا تحيل إلا على القيمة الأخلاقية والعاطفة الذاتية؛ لذلك تتهم كلّ منهما الأخرى باللاوطنية، والأفراد يفعلون ذلك أيضاً؛ إذ تمنح كلٌّ منهنّ نفسها، ويمنح كلٌّ منهم نفسه، حق الحكم والتصنيف، وإخراج الأخرى المختلفة والآخر المختلف من دائرة الوطنية، ما يحيل على الجذر الإبستمولوجي المشترك بين التكفير والتخوين؛ لذلك نعتقد أن التباس معنى العلمانية ناتج من التباس معنى الوطنية واختزالها إلى مجرد قيمة أخلاقية، وتنسيبها: الوطني هو من يشبهني ويوافقني ويواليني وينصرني، وأن عدم الاتفاق على معنى الوطنية قرينة على الهوّة الفاصلة بين المجتمعين، وبين الجماعات أو المجتمعات الصغيرة المغلقة، وإشارة إلى وعورة الطريق إلى تحقيقها وصعوبته، فالأمر لا يتعلّق بانفعالات عارضة؛ بل بمبادئ إبستمولوجية وأخلاقية تحكم الفكر والسلوك.

النتائج المُشار إليها وغيرها حكمت، في اعتقادنا، التعارضات الاجتماعية وآليات الصراع الاجتماعي والسياسي، وجعلت من الأخير مجرّد صراع على السلطة والثروة أقرب ما يكون إلى الحرب، التي تسفر دوماً عن غالب ومغلوب، وتُعيد في كلّ مرّة إنتاج «المجتمع البطركي الجديد». سلسلة الانقلابات، ومحاولات الانقلاب العسكرية، ومحاولات التمرّد، التي شهدتها البلاد بين عامي (1949 و1984م) (نحو عشرة انقلابات عسكرية ومحاولات انقلاب) خير دليل على هذه النتائج. ولعلها تساعد في فهم الأحداث المأساوية الجارية اليوم، وتكشف عن جذور هذا اللامعقول واللاأخلاقي واللاإنساني، ما يضع مقولات المجتمع والشعب والدولة والأمة والوطن والوطنية والمواطنة تحت السؤال.

ثمّة انقسام شاقولي أو عمودي بين «مجتمع تقليدي مركّب»، تُعبّر عنه العصبيات-الهويات الإثنية والعشائرية والمذهبية، وأشكال التكافل التقليدية، والجمعيات الأهلية ذات الطابع المذهبي، وقد تحوّل بعضها إلى حركات سياسية ذات رؤى وأهداف مذهبية، كجماعة الإخوان المسلمين وحزب

التحرير الإسلامي... والجماعات السلفية الجهادية، وبين مجتمع حكومي يصفه بعضنا، أو يخصه بالحداثة والعلمانية. وكان لهذا الانقسام أثر سلبي في مصير الحداثة والعلمانية؛ إذ اقترنتا في أذهان الكثرة بمجتمع «الدولة» لا بدولة المجتمع، أو بشعب «الدولة» لا بدولة الشعب، من جهة، ولأن الانقسام بين التقليد والحداثة، وبين الثيوقراطية والعلمانية، كان انقساماً عمودياً، في حين يفترض أن يكون أفقياً، يمنح التعارضات الاجتماعية محتوىً جديداً، ويفتح إمكانات النموّ والتغيير الاجتماعيين بمشاركة جميع فئات المجتمع، ما أضفى على الحداثة والعلمانية طابعاً حكومياً (استبدادياً) في الواقع، وإيديولوجياً في الأذهان، لا ينفصل عن إيديولوجية السلطة أو خطابها، ولا يزال السجال بين الحداثويين والتقليدويين وبين العلمانيين والثيوقراطيين تعبيراً عن هذا الانشقاق العمودي المضاف إلى الانقسامات العمودية الأخرى، التي تحول دون نمو المجتمع المدني، وتشكّل دولة وطنية حديثة تحمل إمكانات التحول إلى دولة ديمقراطية. لقد تحولت الحداثة والعلمانية، عندنا، بالفعل، إلى علامتين حكوميتين موسومتين بالتسلّط والاستبداد، فضلاً عن طابعهما التلفيقي أو الهجين.

بعض المفاهيم، كالحداثة والإنسية والعلمانية والديمقراطية والذاتية، وغيرها، تشبه الأنوثة، أو الماء الذي يرمز لها، ويتلوّن بلون الإناء؛ أي إنها تتوافر على قدر كبير من اللاتحديد، أو اللاتعيُّن، أو اللاتشكُّل، إلا بحسب الإناء، أو البيئة الطبيعية والاجتماعية السياسية والثقافية والأخلاقية؛ لذلك يناهضها الفحول مناهضةً تمنحهم طابعاً حربائياً وحربوياً، فإن نقد الحداثة والعلمانية لا معنى له إن لم يكن نقداً لمجتمع بعينه، أو لما هو مشترك ومتشابه بين بعض المجتمعات الحديثة، كالمركزية الإثنية الصائرة مركزية قومية متعالية، والسلطة الذكورية، والعلاقات الرأسمالية المتوحشة، وتنسيب الثقافة وحقوق الإنسان، وافتراق المصالح عن المبادئ، أو انفصال «العقل» عن الأخلاق... إلخ.

عقدة الشرعية ومعنى السيادة:

ما كان للمجتمع الحكومي الناشئ، الذي سيصير تحكمياً، أن يعيد إنتاج المجتمع الأبوي أو البطركي لولا «عقدة الشرعيّة»؛ إذ كل جديد يفتقر إلى الشرعية في نظر المجتمع التقليدي، فلا يُنظَر إليه إلا بصفته خروجاً على المألوف والمتعارف عليه، المدعم بقوة «الرأي العام»، فكان لا بدّ للمجتمع الحكومي من منازعة المجتمع التقليدي في ميدانه الثقافي، أو رأسماله الرمزي، والسعي إلى احتكار هذا الميدان، وتسنُّم ما يسميه محمد أركون ذروة المشروعية، أو «ذروة السيادة العليا»[1]، ويحظى بالشرعية التي تخفي شرعية القوة والغلبة. إن عقدة الشرعية هي أساس التلفيق في الفكر، والمكر في السياسة، وأساس النزعة الشعبوية وخطابها العروبي الإسلاموي، بما هو «نظام ثقافي للإبعاد والإقصاء»[2]؛ وأساس نزوع المعلم إلى أن يكون معلماً وشيخاً، ونزوع المثقف إلى أن يكون مثقفاً وفقيهاً، ونزوع السياسي إلى استقطاب المرجعيات المذهبية، والحيلولة دون ظهور من يعارضه باسم المذهب، أو العقيدة التي يتبناها، دينية كانت العقيدة أم غير دينية، أو باسم الدين، فلا يسمح بوجود أي مرجعية عقدية خارج حدود سيطرته، أو يمكن أن تخرج عنها.

مطلب الشرعية وتسنّم ذروة السيادة، اللذين كانا هاجس السلطة منذ (1963م)، يفسّران، إلى جانب غريزة الخوف من الآخر والمختلف ومن الاختلاف، يفسّران إعادة إنتاج العصبية/ العصبيات الإثنية والمذهبية، أو الإثنية- المذهبية، بحكم تلازمهما، واستدماجها في عصبية موسعة: إثنية أو

(1) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص18. وأركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت)، ص8-9.

(2) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص38.

مذهبية، في المجتمع الجديد، أو المجتمع الموازي، وإعادة إنتاج الثقافة التقليدية، وتطعيمها بثقافة المستعمِر، أو إعادة إنتاج ثقافة المستعمِر في إهاب ما يسمّى «الثقافة القوميّة»، و«الهوية القومية» و«الهوية الإسلامية»، ويكشف عن هشاشة الحداثة وقشريّتها، ويفسّر، من ثمّ، إعادة إنتاج أوهام المركزية الإثنية المؤسسة على وهم مركزية الإنسان في الكون، والمركزية الذكورية؛ لذلك لا يزال يُنظر إلى نقد الثقافة التقليدية والقيم التقليدية، من قبل المجتمعيْن، على أنه مروق وخروج، وافتراء على «هوية الأمة»، «يوهن نفسيتها»، وكذلك نقد السلطة السياسية. ولا يخلو أن يكون نقد السياسة ونقد السلطة من قبيل الحنين إلى عصر ذهبي، أو التلويح باستعادة «حقٍّ» تاريخي ضائع انطلاقاً من تعريف إيديولوجي خاص للأمة والدولة والمجتمع، ينطلق غالباً من خلفية إثنية-مذهبية، أو من عصبية بعينها، كما هي حالنا اليوم.

إذا صحّ أن المجتمع الموازي مجتمع بطركي جديد أو محدث، وأن نظامه السياسي نظام سلطاني جديد أو محدث، وهو ما ذهب إليه كثيرون من المفكرين والباحثين، فإن صفته الرئيسة أنه نظام مركزي؛ بل شديد المركزية؛ مركزه «السلطان» السيّد الجديد والأب والأخ الأكبر والقائد الرمز، و«بطل الحرب والسلام»[1]... وعَصَبته الضيقة، التي هي نواة «العصبية الموسعة»، أو المركَّبة، بتعبير محمد عابد الجابري[2]، يتوقّف تماسك الثانية على طابع

(1) راجع/ي: وادين، ليزا، السيطرة الغامضة: السياسة، الخطاب والرموز في سورية المعاصرة، ترجمة نجيب الغضبان، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2010م، ص136 وما بعدها. وفيه إشارات واضحة ومهمّة لمعنى «تحرر المرأة» ومساواتها بالرجل، في النظام التسلّطي، الذي أسسنا عليه مفهومي تأنيث الرجل وتذكير المرأة، من خلال المعاينات والتجارب الواقعية، وسلوك النساء اللاتي تسلّمن مناصب حكومية، ونساء الموظفين الكبار خاصّةً، ونساء ضباط الجيش والمخابرات، علاوةً على الفساد والاستغلال الجنسي للنساء.

(2) الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994م، ص255-256.

العلاقات بين عَصَباتها الفرعية، وما تصيبه أو تحظى به كلٌّ منها من مكاسب وامتيازات، أو بما تتعرّض له من إقصاء وتهميش، بحكم تلازم آليتي الاحتواء والإقصاء وتكاملهما في النظم السلطانية. والمركزية هنا مركزية إثنية-مذهبية لا تنفكُّ عن المركزية الذكورية.

وما من شكّ في أن أولاد الحكومة فئات متراتبة هرمياً، على نحو موازٍ للتراتبية الاجتماعية الهيرارشية، التي تسمو صعوداً إلى مقام السيادة العليا، لكن البنوَّة للحكومة هي القاسم المشترك بينهم جميعاً، ولا سيّما على صعيد العلامات (الزي والموضة واللغة الفصحى (التفاصح) والمعلومات الحديثة والمصطلحات الأجنبية...) والقيم وأنماط السلوك. وعبارة ابن الحكومة تعني الانتساب إلى أب رمزي رفيع المقام، يبزُّ الأب البيولوجي، ويجعل منه ابناً لابنه، ولا سيّما إذا كان الأخير من يمنح الأسرة (العائلة) مكانةً لائقةً، ويتولى الإنفاق عليها كلياً أو جزئياً. **لقد تغيرت قواعد السلطة بالفعل؛ بل انقلبت رأساً على عقب،** ولكن مثلما يتغيّر لون الحرباء بانتقالها من مكان تَرِب إلى مكان معشوشب، أو العكس، أو مثلما تبدّل الأفعى ثوبها؛ أي إن المجتمع الحكومي الجديد نسخة محدَّثة عن المجتمع البطركي التقليدي، لكنّه متبطِّل ومتطفِّل وعديم المسؤولية ومتوحّش إلى حدٍّ كبير، وعلاقاته محكومة بمنطق السيادة والتبعية والأمر والطاعة. وقد برزت هذه الصفات بصورة فاضحة في أثناء الحرب، التي لا تزال دائرة في البلاد.

لعبة الأمل والوهم:

أولاد الحكومة وبناتها نسل رمزي يمكن مقارنة معدل خصوبته، جرّاء تضخم الأجهزة الإدارية والخدمية والإنتاجية والعسكرية والأمنية، بمعدل الخصوبة الاجتماعية، ولا سيّما إذا أضفنا إليه طلاب المدارس والمعاهد والجامعات الرسمية والبعثات العلمية، الذين تتولّى السلطة تربيتهم وتعليمهم، وغرس ولاء معيّن في نفوسهم. فالنظام التعليمي أداة من أدوات

السيطرة المادية والهيمنة الرمزية، (ولا سيّما بعد إنشاء منظمة طلائع البعث ومنظمتي اتحاد شبيبة الثورة والاتحاد العام لطلبة سورية، وإدخال مادتي التربية العسكرية والتربية القومية في المناهج، إلى جانب التربية الدينية، فضلاً عن السيطرة على النقابات، وغيرها ممّا يفترض أنها منظمات المجتمع المدني، وتسييسها).

فالنظام التعليمي، والمؤسسات التعليمية، وسياسة الاستيعاب، تتوافر على آليتين متناقضتين: آلية استتباع واحتواء، وآلية نبذ وتهميش. ومدة الدراسة، التي يدخل فيها الأولاد والبنات والشباب والشابات لعبة الأمل والوهم، هي مدة انتظار واحد من مصيرين؛ إمّا الاندماج في الجهاز الحكومي والمجتمع الحكومي، وإمّا الانتباذ منه إلى عالم البطالة والهامشية أو إلى الهجرة. وبين المندمجين والمنبوذين والمهمّشين فئة محظوظة من أبناء الأغنياء القدامى والجدد، الذين يتجهون إلى القطاعات الخاصّة، وينعمون بمكاسب السلطة من خلال الزبانة السياسية والتبادلية الاجتماعية، وهؤلاء كانوا نواة ما سمّاه حنا بطاطو «رأسمالية المحاسيب»[1]، الذين راكموا ثروات هائلة من نهب «القطاع العام» والأملاك العامة.

على صعيد الأعمال الخاصّة، التي أُمّمت في ستينيات القرن الماضي، حدث مثل هذا الانقلاب الاجتماعي؛ إذ تحوّلت العاملات والعاملون بأجر، في المعامل والمصانع والمؤسسات المؤمّمة، إلى موظفات وموظفين لدى الدولة، ودخلوا في لعبة الأمل والوهم، في رحاب «النظام الاشتراكي» ووعوده السخيّة، ولا بأس في أن يتحوّلوا إلى مناضلات ومناضلين بدلاً من مجرّد أعضاء في نقاباتهم. ثم اعتُمِدت صفة عاملة وعامل في «قانون العاملين

(1) بطاطو، حنا، فلاحو سوريا: أبناء وجهائهم الأقل شأناً، ترجمة عبد الله فاضل ورائد نقشبندي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، نسخة إلكترونية، (د.ت).

الموحّد»، لتشتمل على الموظفين والموظفات في الإدارة، والعاملين والعاملات في مجالات الإنتاج والخدمات، وهي تعبير عن عملية تسوية (كتسوية الأرض)، أو عن مساواة مطلقة، تنفي الاختلافات والفروق بين الأفراد وبين الرجال والنساء[1]. نحن إذاً إزاء بنوة مزدوجة، بيولوجية ورمزية متعارضتين، وأبوة مزدوجة، بيولوجية ورمزية متعارضتين، إلا حين يكون الأب البيولوجي ذا مكانةٍ اجتماعيةٍ مرموقة، فيتكامل النَّسَبان ولا يتعارضان، في حين يغدو النسب الرمزي ذا وظيفة تعويضية في البيئات الشعبية الفقيرة (كثيرون خرجوا إلى عالم السلطة ومجتمع الحكومة من حضيض المجتمع التقليدي، وكان التنويه بعصاميتهم، أو زهوّهم بها، ينطويان غالباً على تذكيرهم بالحضيض الذي خرجوا منه، وعلى تذكُّره).

أنتجت هذه الوضعية المركّبة تحوّلاً في القيم والمعايير الاجتماعية والأخلاقية، ونشأ نوع من «تبادلية اجتماعية» مجنسنة؛ ولهذه الصفة دلالة عميقة تشير إلى ذكورية المجتمع الحكومي وأنثوية المجتمع التقليدي في نظره؛ سلطة الأول على الثاني شكل اجتماعي سياسي وثقافي لسلطة الذكور على الإناث. فالعائلات الميسورة ذات الحسب والنسب لم تعد تتأبّى من مصاهرة الموظفين المرموقين من أبناء الفقراء ومتوسطي الحال، وهؤلاء باتوا في حاجة إلى تدعيم مكانتهم الجديدة بمصاهرة هذه العائلات، فصارت خطوط التقسيم الاجتماعي أكثر تداخلاً وتعقيداً، لا تجدي في وصفها «ترسيمات عمومية»، ولا تنتج من هذا الوصف نتائج صحيحة، في الأغلب من الأحيان. ولعلّ هذه واحدة من مشكلات «التحليل الطبقي» لدى اليسار التقليدي. فلا يمكن التوصّل إلى تصوّر صحيح لعالم كالعالم الاجتماعي، الذي يختصّ بإنتاج ما لا حصر له من تصورات عن نفسه، إذا لم يُفرَد مكان

---

(1) ظلّ قانون الموظّفين شغالاً إلى جانب قانون العاملين الموحد، مع إمكانية انتقال الموظف/ـة من أحدهما إلى الآخر.

مناسب لوجهات نظر أفراد الفئات التي تتعرّض للبؤس الخاص والتهميش في المهن، التي مهمتها معالجة البؤس العام، أو الكلام عنه، كالمهن العلمية، مع كل التشويهات المتصلة بخصوصية وجهات النظر الفردية[1]، وعدم مطابقة التعبير للمعبّر عنه؛ إذ تجدنا دوماً في المساحة الفاصلة بين التجربة الشخصية والتعبير عنها، إضافةً إلى أثر الحجاب أو القناع النفسي في الإظهار والإخفاء.

التبادلية الاجتماعية، المقرونة بالزبانة السياسية ونظام الامتيازات، هي تبادلية قيمية أو رمزية، صارت المرأة بموجبها إحدى الوسائل التي تعبّر عن رأس المال الاجتماعي والرمزي وتوزيعه وتداوله؛ فكثيراً ما ينتج من هذا التبادل تحالفات سياسية وشراكات اقتصادية. فإن أيّ حديث عن تشكل القوى الاجتماعية لا يلحظ أثر النساء في عملية/ عمليات التشكّل يظلّ بعيداً عن الواقع، إن لم يكن مجافياً له، وإن كان هذا الأثر ناجماً عن مشاركتهنّ السلبية نسبياً في هذه العمليات. فمن غير المنطقي إبراز المشاركة الإيجابية للرجال وطمس مشاركة النساء، وإن تكن سلبية في الأغلب والأعم؛ لأن الأولى لا تكون من غير الثانية، والعكس صحيح.

لا تنمُّ هذه الوضعية على انفتاح وتسامح، أو على امّحاء الحدود الثقافية بين الفئات الاجتماعية والجماعات الإثنية والمذهبية، كما هي الحال في المجتمعات المدنية المتقدّمة؛ بل تتحدّد بكونها رديفاً للزبانة السياسية، ومظهراً خادعاً من مظاهر «الحداثة». فإدراج المرأة في رأس المال المادي والرمزي (الشراكات والتحالفات) إمعان في تشييئها، يسير جنباً إلى جنب مع خطاب تحرير المرأة وخطاب المساواة. **فالمرأة المسلّعة والصائرة وسيلة تبادل اجتماعي، والتي تُهيأ لذلك، هي التي تتظاهر، في الأغلب، بأنها**

(1) بوردو، بيير، بؤس العالم، الجزء الأول، ترجمة محمد صبح، مراجعة وتقديم فيصل دراج، دار كنعان، دمشق، 2010م، ص20.

المرأة المتمدّنة والمتحرّرة والمساوية للرجل. يمكن ملاحظة ذلك في عروض، أو استعراضات التمدّن والحداثة التي تقوم بها (سيدات المجتمع الحكومي وبناتهنّ) من زوجات الموظفين المدنيين المرموقين، وزوجات ضباط الجيش والأمن والشرطة، بمن فيهم الضباط الصغار وصف الضباط أيضاً، وبناتهم، على ما بينهنّ من تفاوت، وأغلبيتهنّ من أصول ريفية فقيرة. ولا تخلو هذه العروض من لمحات كاريكاتورية، كالمبالغة في التأنّق والتبرّج وزيادة الأصباغ التي تخفي الجهل أو الأميّة، وتستر آثار التمييز والعنف اللذين يتعرضنَ لهما. «التمدّن» و«الحداثة» صفتان مقرونتان بالمجتمع الحكومي الناشئ والمتمفصل (فيزيائياً) مع أرباب المهن الحرة والمهن العلمية، ومتعايشتان مع القيم التقليدية، مع بعض تراخٍ في المعايير والقيم.

يقيم بيير بورديو تقابلاً لافتاً للنظر بين عملية إنتاج الثروة المادية وإعادة إنتاجها، وبين عملية إنتاج رأس المال الرمزي وإعادة إنتاجه، فإذا كان الأوّل يقوم على تحويل المواد إلى سلع تتعيّن قيمها بالتبادل في السوق، وهي مجال الذكور، فإنّ الثاني يقوم على تحويل النساء وعناصر أخرى إلى منتجات (سلع) تتعيّن قيمها بالتبادل الرمزي بين الذكور، في سوق الزواج (هذه الحسناء تساوي كرماً). على أن سوق الزواج الأحادي مجال ذكوري لتبادل القيم الرمزية ومراكمتها (الحسب والنسب والشرف والجاه والمكانة) وما تعيِّنه من قوى، وما يقترن بها من حقوق وسلطات دائمة على الأفراد، لا تنفصل عن أشكال الهيمنة الإثنية والمذهبية واللغوية والثقافية المستندة على رأسمال رمزي منتوج ومتراكم تاريخياً.

إن عملية إنتاج رأس المال الرمزي، وإعادة إنتاجه، لا تقوم إلا بإسهام النساء فيها، لا بصفتهنّ منتَجات، فحسب؛ بل بصفتهنّ منتِجات استدمجن الهيمنة الرمزية الذكورية في أجسادهنّ ومعارفهنّ. ومن ثمّ، إن النساء قيم يتعيّن حفظها بمنأى عن الإهانة والريبة؛ إذ تُوظَّف في مبادلات يمكن أن تنتج تحالفات؛ أي رأس مال اجتماعي، وحلفاء مهيبين؛ أي رأس مال رمزي.

ومن ثم، إن عفة المرأة وسمعتها إجراء تميمي للسمعة الذكورية، ومن ثمّ لرأس المال الرمزي للذريّة؛ فشرف الأخوة والآباء المدفوعين، كالأزواج، إلى يقظة متغطرسة؛ بل بارانووية، هو شكل للمصلحة مفهوم جيداً. إن استراتيجيات الخصوبة من طريق الزواج، والاستراتيجيات التربوية والاقتصادية، واستراتيجيات الميراث، تتجه كلّها نحو انتقال السلطات والامتيازات الموروثة، وهي، من ثمّ، استراتيجيات ذكورية بامتياز[1].

التوسّع المطرد في المجتمع الحكومي، وزيادة حدّة التفاوت بين مراتبه، جعلا قشرة التمدّن والحداثة أرقّ وأكثر هشاشةً، حتى تكاد تقتصر على المحاكاة والتقليد في المسكن والملبس والمأكل والمشرب، واستعمال التقنيات الحديثة، وما تقتضيه من مظاهر «التحرّر»، التي تبدو جليّة في عالم النساء «المحظوظات» من المجتمع المهيب والمحظوظ، وفي العالم المستهام لنظيراتهنّ البائسات من المنبوذات والمهمّشات، كالعاملات في المؤسسات الإنتاجية والخدمية، والموظّفات والمعلمات والمدرّسات ذوات الدخل المتواضع، اللاتي ترافقهنّ أعباء العمل إلى بيوتهنّ، وتقضم أوقاتهنّ، ولا سيّما اللاتي يتعيّن عليهنّ الإنفاق على أسرهنّ كلياً أو جزئياً. يمكن التحقّق من ذلك بدراسة ظاهرة **التذمّر** الشائعة بين هؤلاء المنبوذات والمهمّشات، والتي تكشف عن هشاشة، إن لم نقل عن زيف، المساواة الحقوقية. فما كان للتمايز الجنسي أن يظلّ شديد الوطأة على النساء في المجتمع الحكومي «المحدث»، لو لم تكن شبكة علاقاته مجنوسة على النحو الذي أشرنا إليه؛ أي الذي تؤدي فيه المرأة دور السلعة، ووسيلة التبادل، فضلاً عن كونها موضوعاً للسلطة، وموضوعاً للرغبة.

لعلّ سبر أغوار هذا العالم الحكومي «الحديث» الموازي للعالم التقليدي، وكشف علاقاتهما المتبادلة، يلقي ضوءاً على آليات تشكّل

(1) المرجع نفسه، ص77 بتصرّف.

المجتمع الكلّي، ومعدّل انحرافه عن المجتمع التقليدي، من جهة، وعن «المجتمع المدني» الحديث من الجهة المقابلة، ويساعد في تفسير بعض الظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية، على نحو مختلف عن الترسيمات العمومية، كالفيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر)، والماركسية والبنيوية والوظيفية... ويعيِّن الدلالات الفعلية العميقة لـ «الفضاء العام» و«الرأي العام» و«الحس المشترك» في ظلّ ضمور فكرة العمومية، أو تنسيبها إثنياً ومذهبياً، ويبين خطوط الفصل بين الفضاء العام والفضاءات الخاصّة، وآليات النبذ والجذب، التي يولّدها التراتب الوظيفي، والزبانة السياسية، والتبادلية الاجتماعية، وأشكال الولاء التقليدية.

أولاد الحكومة صاروا «أعضاء» في مجتمع مهيب ومحظوظ، يقع في أعلى المجال الكلي أو العام، ويتشارك فيه أبناء الفئات الوسطى والدنيا، بالقدر الذي يشعرهم بتدنّي مكانتهم، ويدمغهم بدمغة «الأصول» التي خرجوا منها، مع أنه يكفل لهم نوعاً من المساواة الصورية في المراتب التي ينتمون إليها ضمن البنية التراتبية للسلطة، التي لم تعد تمتُّ إلى مفهوم البيروقراطية وحكم القانون بأيّ صلة منذ عام (1958م).

هذا النوع من المساواة المجاورة للّامساواة، والخاضعة لها، هو ما يمنح «المساواة» دلالاتها المتناقضة، الواعية وغير الواعية، في أذهان هؤلاء: الأعلى لا يعترف بالمساواة المنصوص عليها في الدستور والقانون، والأدنى لا يعيشها إلا توهّماً. والأمر في الحالين لا يتعلّق بالفروق الفردية؛ بل بنسق العلاقات القائمة على مبدأ الولاءات الشخصية والعائلية والعشائرية والمذهبية... والامتيازات المقابلة لها. يمكن القول: إن شروط ولادة «أولاد الحكومة» أضافت لامساواة مركبة إلى اللامساواة الاجتماعية التي هي قوام المجتمع التقليدي؛ إذ غدا أولاد الحكومة بوجه عام، والنافذون منهم بوجه خاص، أعلى منزلةً من سواهم، في المتوسط، وتحولوا بمرور الزمن إلى «طبقة» مهيبة ومحظوظة، وصار التمايز واضحاً في البيوت وأثاثها، كما في

الملبس والمأكل والمشرب والاهتمامات والعادات الجديدة والتنافس في المظاهر. ولكن اللامساواة في الفضاء الحكومي، التي لا تتعلق بالفروق الفردية والكفايات الثقافية والعلمية والمهنية والخبرات العملية، تولّد عملية نبذ وتهميش تتمفصل مع عمليات النبذ الاجتماعي التي يولّدها التفاوت في الثروة والمكانة، فتتشكل كتلة اجتماعية من المنبوذين؛ أي من مهمّشي المجتمع التقليدي، ومهمّشي مجتمع الحكومة، تتنامى باطراد[1]، وتعيش على الوهم والأمل، ولا سيّما أولئك الذي ينبذهم النظام التعليمي والمؤسسات التعليمية جراء انفصال التنمية الاقتصادية، بما هي تنمية عند الحد الأدنى، عن التنمية البشرية والثقافية، وغياب مفهوم التنمية الإنسانية.

على أن فكرة «التنمية الاقتصادية» فكرة خادعة في أوضاعنا؛ لأن الاقتصاد هو، بالأحرى، اقتصاد السلطة من جانب، واقتصاد حرب (على المجتمع) من جانب آخر. والتنمية البشرية تعني تأهيل الأفراد لمقتضيات السلطة، وتحقيق أهدافها الخاصة؛ أي إعدادهم ليكونوا أدوات السلطة وموضوعها في الوقت نفسه، ومناضلين ومناضلات في سبيل بعث الأمة العربية، «وتحقيق أهدافها في الوحدة والحرية والاشتراكية»؛ أي أن يكونوا جنوداً في الحرب على المجتمع المهمّش، الذي تُخشى غوائله باستمرار، ويصنّف على أنه «العدو الموضوعي»، على الرغم من جميع مظاهر الولاء والتأييد، وجنوداً في الحرب على مهمّشي المجتمع الحكومي نفسه، وهو ما يفسّر تفشّي ظاهرة الوشاية، وتضخّم جيش المخبرين، ثم جيش الدفاع الوطني، أو الشبيحة.

لعلّ اقتصاد السلطة واقتصاد الحرب، بالمعنى الواسع لكلٍّ منها، والمتضمّن الاقتصاد الرمزي، في مجالات الفكر والثقافة والسياسة

(1) يُلاحظ أن كثرة ممّن يتقاعدون من أولاد الحكومة يعودون إلى بيئاتهم التقليدية، وإلى شؤون دينهم، بعد أن اطمأنوا إلى شؤون دنياهم، بمن في ذلك كبار ضباط الجيش والأمن، ويتحوّلون إلى وجهاء محلّيين.

والأخلاق، ممّا يفسّر ثورة الجزء المستنير من مهمّشات المجتمع الحكومي ومهمّشيه ومنبوذاته ومنبوذيه، ولا سيّما الشابات والشباب اللواتي خرجن، والذين خرجوا، من دوامة «الوهم والأمل»[1]، وسئمن وسئموا تغول اللامعقول، وفظاظة القمع والتنكيل والازدراء، والاستهتار بالكرامة الإنسانية والاستهانة بالحياة، و«انتظار غودو»[2]، أو الإصلاح الذي لا يأتي، ويفسّر تشكّك أولاء وهؤلاء بالمعارضة «السياسية»؛ بل الحزبية والعقائدية (المشاركة في «الجبهة الوطنية التقدمية») وانفضاضهنّ وانفضاضهم عنها، بحسبانها الوجه الآخر للسلطة ذاتها.

وفق هذه الحيثية يمكن تعريف المعارضة الحزبية[3] التقليدوية الجديدة[4]، بأنها الجزء المهمّش والمنبوذ من المجتمع الحكومي والمتشبّث بحكوميته، وأحقيّته في الحكم. وهذا ما يفسّر غربتها عن المجتمع التقليدي، أو الشعبي الهاجع والمستباح، الذي خرجت منه وخرجت عليه؛ لذلك نجدها، وقد استدمجت منطق السلطة ذاته في وعيها وممارستها، تستقوي، دونما جدوى، بعصبياتها الفرعية، وروابطها الأولية. فالهوّة التي تعمّقت بين المجتمعين الحكومي و«الشعبي»، أو «الأهلي»، باتت أوسع من أن يردمها

(1) بوردو، بيير، بؤس العالم، ترجمة رنده بعث، مراجعة وتقديم فيصل دراج، دار كنعان، دمشق، 2010م، ج3، ص18-19.

(2) عنوان مسرحية لصموئيل بيكت، تمثّل رجلين ينتظران شخصاً اسمه غودو، وهما يعلمان أنه لن يأتي.

(3) يعرف السوريون أن الأحزاب العقائدية المعارضة هي انشقاقات الأحزاب والتنظيمات التقليدية المعروفة، ولكلّ منها نظيره في الجبهة الوطنية التقدّمية، (باستثناء جماعة الإخوان المسلمين المحظورة، وحزب العمل الشيوعي)، وأن الفروق بينها، في العقيدة، تكاد لا تذكر، فضلاً عن القاع المعرفي والأخلاقي المشترك.

(4) يقصد بالأحزاب التقليدوية حزب البعث والأحزاب الناصرية وحركة التحرير الوطني الجزائرية.

خطاب شعبوي مغشوش، وشعارات ليبرالية وديمقراطية برّاقة، لا أساس لها في الفكر والسياسة والأخلاق.

بنات الحكومة:

لا يستطيع المجتمع الحكومي أن يكون مجتمع ذكور صرفاً؛ لأنه في حاجة إلى ما يعرِّف به ذاته ويثبت ذكورته؛ فالذكورة المعنوية، التي يمارسها أولاد الحكومة، في هذا المجتمع السلطاني، على الذكور الأدنى منزلةً، وفق وضعية «الشيخ والمريد»[1]، والمتبوع والتابع، لا تشبع حاجة أيّ منهم إلى إثبات الذات. النساء فحسب يُشعرن الرجال برجولتهم. والتنافس على السلطة وفق الرؤية الكميّة للعبة الديمقراطية يحتاج إلى حشد ما يمكن حشده من الأصوات، والنساء كمٌّ مهملٌ يمكن توظيفه بالوعد، الوعد بالتحرر والمساواة؛ لذلك كان لا بدّ لهذا «المجتمع» من أن يتبنّى شعار «تحرير المرأة» وفقاً لحاجته ومصلحته، إلى جانب شعار المساواة، وهذه (أي المساواة) لا تعني شيئاً آخر أكثر من المساواة الملتبسة والمعلَّقة، التي يعيشها أفراده في المراتب الوظيفية. فلا نظنُّ أن ضغط المجتمع المدني والحركة النسوية السورية كان وراء تأسيس الاتحاد العام النسائي بالمرسوم التشريعي رقم (121) في تاريخ (26/ 8/ 1967م)، والذي أُلغِي، وحلّ محلّه القانون رقم (33) لسنة (1975م)، ثمّ عُدِّل بالمرسوم التشريعي رقم (3) في تاريخ (5/ 2/ 1984م)؛ بل السعي إلى السيطرة على جميع القوى الاجتماعية، وإدماج النساء في المجتمع الحكومي مناضلاتٍ في سبيل الوحدة والحرية والاشتراكية. ومع ذلك امتازت نساء المجتمع الحكومي على نظيراتهنّ من المجتمع الأهلي، وكان هذا الامتياز مكافأةً تغني عن الحرية والاستقلال واستعادة الأنوثة الأصيلة والاعتداد بها.

(1) راجع/ي: حمودي، عبد الله، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، يليه مقالة في النقد والتأويل، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2010م.

كان تعليم البنات قد واجه صدّاً وممانعةً أكثر من عملهنّ، ولا سيّما في الأوساط الفقيرة عموماً، والريفية منها خصوصاً. أحد الأسباب المعلنة للصدّ والممانعة هذين، إضافةً إلى العجز عن تحمُّل نفقات التعليم، هو الخشية من **المكاتبة**، وهذه مؤثلة في التراث وفي الثقافة السائدة؛ إذ يُنظر إلى الكتابة على أنها وسيلة تواصل يمكنها أن تخترق الحدود والأسوار المضروبة على النساء، وتفتُّ في عضد السلطة البطركية، فضلاً على كونها امتيازاً ذكورياً يتّصل بالمقدّس. هذه الخشية تُشير بوضوح إلى الخلفية الجنسية للموقف من تعليم المرأة وعملها، وتكشف عن الدلالات الاجتماعية والثقافية للجنس، وعن واقع أن العلاقات الاجتماعية علاقات مجنسنة في الأساس. حتى الموقف من الزواج، المقدّس لدى مختلف الجماعات البشرية، مشحون بدلالات تحتاج إلى تحليل. العائلات لا تظهر، في الأغلب، أيّ شكلٍ من أشكال الفرح، أو البهجة، لتزويج البنت، بخلاف مظاهر الفرح والبهجة لتزويج الولد (في بعض البيئات السورية يتوارى أخوة العروس البالغون عن الأنظار خجلاً من تزويج أختهم، ممّا يفصح عن كثير من الدلالات الاجتماعية للفعل الجنسي الحاضر بقوّة في الزواج، ويُشير إلى التعيُّب به). وإذ تُخطب البنت من أبيها، أو أخيها، أو **ولي أمرها**، فإنما يُخطَب الحسب والنسب، ويُراد «القرب» من أهلها وعائلتها، أو عشيرتها، وتحتلُّ المزايا الاجتماعية والأخلاقية المرتبة الأولى في اختيار الزوجات، والموافقة على الأزواج.

لم يطل الزمن حتى رُفع الحظر الاجتماعي والثقافي عن تعليم البنات، وإن ببطء وتعثّر، ودخلت المرأة في المجتمع الحكومي، وإن من أبوابه الضيّقة، وساهمت مجانية التعليم الأساسي أكثر من إلزاميته في زيادة أعداد المتعلّمات والموظفات والعاملات بأجر، فخرجت المرأة من المجالات الخاصّة إلى ما يُفترض أنه مجال عام. ولكن ذلك ألقى على عاتقها تبعات مضاعفة، وأخضعها لشروط هذا المجال الذكوري والمتوحّش.

تشارك المرأة في المجتمع الحكومي بالقدر الذي يشعرها بأنها امرأة، أقلّ قيمةً وأدنى منزلةً، أو بالقدر الذي يشعر الرجل بسلطته وتفوقه وامتيازه عليها، ولا سيّما عندما تكون المشاركة مشاركة في العطالة الاجتماعية والسياسية، كما كانت الحال على مدى عقود. ففي حال العطالة، لا تبرز الفروق الفردية، ولا تُختَبر الكفايات المعرفية والفكرية والعلمية والمهارات العملية؛ بل لعلّ هذه الحال تبرز الصفات السلبية أكثر فأكثر، فتحدث نوعاً من قلب للقيم الاجتماعية والمعايير الأخلاقية، مثل الذي وصفه عبد الرحمن الكواكبي أدقّ وصفٍ بقوله: «نحن ألفنا الأدب مع الكبير ولو داس رقابنا، وألفنا الثبات، ثبات الأوتاد تحت المطارق، وألفنا الانقياد ولو إلى المهالك، ألفنا أن نعتبر التصاغر أدباً، والتذلّل لطفاً، والتملّق فصاحةً، واللكنة رزانةً، وترك الحقوق سماحةً، وقبول الإهانة تواضعاً، والرضا بالظلم طاعةً، ودعوى الاستحقاق غروراً، والبحث في العموميات فضولاً، ومدّ النظر إلى الغد أملاً طويلاً، والإقدام تهوّراً، والحميّة حماقةً، والشهامة شراسةً، وحرية القول وقاحةً، وحرية الفكر كفراً، وحب الوطن جنوناً»[1]. ما يعني أن مراحل الركود والاستنقاع تتشابه في خصائصها العامّة، وأن هذا الانقلاب في القيم يسري على النساء وعلى الرجال التابعين والخاضعين ضرورةً، أو اختياراً، سواء بالقوة أم بالاقتناع.

على هذه الخلفية، افترضنا أن الثورة السلمية، التي فجرها شباب سورية وشابّاتها، كانت ثوة الجزء المهمّش من المجتمع الحكومي غير المتشبث بحكوميته، والذي ينشد الحرية؛ أي إنها ثورة من داخل المجتمع الحكومي نفسه. وأن هذه الثورة، التي هزّت أركان السلطة، أخرجت المجتمع التقليدي، أو الجماعات التقليدية، من الظلّ، وبعثت الحياة في أوصاله وأوصالها، فخرج ينشد الكرامة، والكرامة عنوان ثورات كثيرة قادتها قوى

(1) الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، (د.ت)، ص 101.

تقليدية[1]، وأنّ ثورة الحريّة بادرها مجتمعها المحظوظ والممتاز بالعنف من لحظاتها الأولى، ونجح في الإجهاز عليها، فتراجع من تبقّى من ناشطاتها وناشطيها إلى الصفوف الخلفيّة، ثم إلى العمل الإغاثي والإعلامي، فانطلقت حرب تقودها الجماعات التقليدية وتشكيلاتها المقاتلة، وشريحة غير قليلة ممّن أطلق عليهم مصطفى حجازي اسم «شباب الظل»[2]، الذين حُرِموا من التعليم وفرص العمل اللائق، وبعض «الشباب الطموحين».

لعلنا، في غمار الحرب الدائرة إزاء مجتمع يثأر لنفسه من غدر أولاده وبناته به. إذا كان الأمر كذلك، فمن البدهي أن تستخدم الجماعات التقليدية كلّ ما تبقى لها من أسلحة، وكل ما يمكن أن يمدّها بالقوّة، بعد أن خذلتها الأحزاب السياسية كافةً، وكذلك النقابات والتنظيمات «الشعبية» الأخرى (أي بعد أن خذلها أولادها وبناتها). ومن أكثر هذه الأسلحة مضاءً العصبيات العشائرية، والإثنية والمذهبية. يبدو أنه من الصعب أن نفهم الحرب الدائرة إلا بصفتها حرباً على المجتمع الذي خرج من الظلِّ، فهي، من ثمّ، «صراع على السلطة» بين مجتمعين، يدفع بها كل منهما إلى نهاياتها القصوى، وهو ما يُفسّر مستوى التوحش في جميع تفاصيلها، ويلقي ضوءاً على أسباب انشقاق من انشقّوا عن المجتمع الحكومي، الذي لا يزال يُبدي غير قليل من التماسك، ويبيّن، بجلاء، أن اختلاف ما تُسمَّى، أو تسمي نفسها، «معارضة سياسية»، أو ائتلافها، فاقد للمعنى والقيمة، إلا بقدر ما هو صدى لاختلاف القوى الفاعلة على الأرض، واختلاف استراتيجياتها، أو ائتلافها، فضلاً عن اختلاف القوى الإقليمية والدولية أو ائتلافها. وما من شكّ في أن ضعف المعارضة (السياسية) وتناثرها وتخثّرها هو نتيجة عقود من القمع والاضطهاد.

---

(1) راجع/ي: الحافظ، ياسين، التجربة التاريخية الفيتنامية، في المؤلّفات الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م، ص25، 3/ 547.

(2) راجع/ي: حجازي، مصطفى، ثورة الشباب وتحولاتها الثقافية، مجلة الآخر، العدد الثاني، خريف 2011م، ص31 وما بعدها.

ودفعاً لأي سوء فهم، أو سوء تفاهم، تجدر الإشارة إلى أن ما يبدو أنه مساواة في الحكم على السلطة والمعارضة [1]، مؤسَّس على كونهما قوّتين متحاربتين ماديّاً وخطابيّاً في الوضع الراهن، تستقوي كل منهما بالخارج في صراعهما على السلطة، لا على كونهما قوّتين سياسيتين متعارضتين جدلياً؛ أي إنّه مؤسّس على إدانة الحرب من المبدأ والمنطق؛ فالحرب هي الحرب مهما قِيل أو يُقال في وصفها، وإدانة للسياسة، سواء بصفتها امتداداً للحرب بوسائل أخرى بحسب كارل فون كلوزفيتز، أم بصفتها حرباً بحسب ميشيل فوكو[2]، أو لأنها لم تنتج إلا مسوخاً حسب إدغار موران، من أجل سياسة هي إدارة تشاركية للشؤون العامة، وتنافس سلمي على السلطة، لترشيد هذه الإدارة وتحسينها باطّراد، وإعادة الاعتبار للعلاقة الجدلية بين الحرية والسلطة، فما من سلطة لا تنتج هي ذاتها مقاومة، أو معارضة، من داخل بنيتها، ومن خارجها.

فبعد أن تشتعل نار الحرب وتنتشر، لا يعود مهمّاً من الذي أشعلها، ومن الذي قتل أكثر، ودمّر أكثر، واستباح أكثر، إلا على صعيد تحديد المسؤوليات القانونية والأخلاقية ومن يحدّدها، مع أن جميع القرائن تدلُّ على أن السلطة الحاكمة هي التي أشعلتها وأضرمت أوارها. ومن البدهي أن كلّ حرب تنتج سرديّتين، أو حكايتين كبريين متناقضتين، وسرديات فرعية مختلفة ومتخالفة، تغدو كلّها موئلاً للأحكام وتوزيع المسؤوليات وإعادة إنتاج عوامل الحرب. ما يهمّنا أنّ عوامل الحرب وبواعثها كانت ثاوية في ثنايا النظام الاجتماعي والسياسي والثقافة السائدة، وكذلك عوامل الثورة

(1) للوقوف على خلفيات المساواة في الحكم على السلطة والمعارضة راجع/ي: الجباعي، جاد الكريم، طريق إلى الديمقراطية، الريس للكتب والنشر، 2010م. ودراسات أخرى منشورة على موقع سؤال التنوير، على الرابط: .www.assuaal.net

(2) فوكو، ميشيل، يجب الدفاع عن المجتمع المدني، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 1997م، ص9.

السلمية، ثورة الشابات والشباب إذا كان الأمر كذلك، فإنّ أحكام القيمة على السلطة والمعارضة تغدو أمراً نافلاً وخارج الموضوع، إن لم تكن تكريساً لثنوية الخير والشر، والحق والباطل، والوطنية والخيانة.

أخيراً، ليس بوسعنا استخلاص نتائج، واستشراف ممكنات، واقتراح حلول ومخارج من أزمة جارية، وتتعمّق باطراد، ومفتوحة على المجهول، وتولّد نوعاً من اللايقين يتمادى باطراد أيضاً، ويوجّه الذهن نحو المعاني الكامنة، أو «الحقائق» المبعثرة، في الحوادث الفردية والوقائع اليومية، وفي آلام الأفراد وأحزانهم، وفي ما يفعلون وما يقولون... ومن الترف أن يُقال شيء عن آمالهم، غير الأمل الشاحب في البقاء أحياء، وانتظار أن تقوم الحياة بواجباتها.

البنية التسلُّطيّة:

تجربة نصف قرن تكفي وتزيد لمراجعة الأفكار المعصومة، والأهداف الكبرى، التي شكَّلت الوعي السياسي السوري، على الواقع القائم اليوم. فلا يسوغ النظر إلى الأعمال، التي زعم فاعلوها أنها ترمي إلى «بناء مجتمع عربي اشتراكي موحّد»، وإلى «تحرير المرأة» و«بناء الإنسان العربي»... ولم تؤدِّ إلى ذلك، على أنها أعمال طائشة، أو مجرّد «أخطاء» في الممارسة، لا تمسُّ الأفكار والأهداف وصدقية الفاعلين والمنافحين عن عصمتها، ولا تمسُّ طبيعة السلطة، التي لا تختلف عن طبيعة من يمارسونها، ومن الضروري، دوماً، توكيد صفاتها الرئيسة: المركزية والهيرارشية والذكورية والشخصية، التي تجعل منها سلطةً مستبدّةً؛ إذ لا تكون أعمال الفاعلين اجتماعياً وسياسياً أعمالاً ذات معنى، ولا تترتّب عليها مسؤوليات قانونية وسياسية وأخلاقية إلا إذا كانت واعية وهادفة، وصادرة عن سابق تصوّر وقصد وتصميم، ومبطّنةً ببطانةٍ أخلاقيّةٍ لا تنفصل عنها. فلا أحد يريد أن يكون على خطأ، أو يحب أن يكون كذلك، ولا يصدر فعل إلا عن تصوّر ذاتي لما هو الحقُّ والخير والجمال. هذا لا يستبعد الخطأ، وإمكان وقوعه

في كلّ وقت، بشرط أن نفرّق بين الخطأ وبين الجريمة والجناية، على نحو ما فرّق هيغل[1].

فقد تأسست عقلانية الأزمنة الحديثة، بفضل ديكارت (1596-1650م)، على مراجعة الأفكار والتصورات والأهداف على الواقع المتحقّق بالفعل، ونقدها بدلالته؛ فهي نوع من مراجعة حساب الحقل على حساب البيدر، ومغزاها الأعمق «مغالبة النفس»[2]، أو جهاد المعرفة، الذي يضع الشكّ المنهجي مبدأً عقلياً وأخلاقياً. فإذا بذل الإنسان كلّ ما في وسعه لتحقيق هدف معيّن ولم ينجح، فإن الخطأ يكون في معارفه وأفكاره وتصوّراته الذاتية ومعاييره الأخلاقية وأدوات عمله، لا في الواقع الموضوعي؛ لأنّ أفكارنا ومعاييرنا ملكنا، وبوسعنا أن نتحكّم فيها، أمّا الواقع، فليس كذلك.

لكنَّ نتائج الأعمال المتحقّقة بالفعل تكشف عن البنى الظاهرة والخفيّة للأفكار والتصوّرات والممارسات، والعلاقات التي تنبثق منها، وتبيِّن، من ثمّ، إلى أي حدٍّ كانت الأهداف المعلنة مقصودة بذاتها، أو مجرّد غطاء لأهداف ضمنية أخرى، هي التي تحقّقت بالفعل، أهمّها الاستيلاء على السلطة. فالسلطة أكثر الأشياء مراوغةً في حياة البشر، ولا سيّما السلطة الرمزية (الناعمة) المستدمجة في الوعي والسلوك، من طريق التربية والثقافة، فلا تظهر هذه السلطة إلا في صيغة واجبات وأخلاقيات لا تقبل النقد والمراجعة، ولا سيّما واجبات النساء، والقيود «الأخلاقية» المفروضة عليهنّ باسم العفّة والفضيلة والشرف، و«حماية الأسرة»، و«هوية الأمّة»، و«خصوصية» المجتمع. ويمكن أن نغامر بالقول: إن السلطة المطلقة، التي يمارسها الرجال على النساء، هي الأساس الخفي للاستبداد الديني، ومن ثم

(1) راجع/ي: هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م، ص242 وما بعدها.

(2) ديكارت، رينيه، مقالة عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ص150.

للاستبداد السياسي؛ إذ من الصعب أن يكون الثاني بغير الأول. فلا يمكن فهم البنية التسلّطية للنظام السوري القائم بمعزل عن «استعباد النساء». لا يغيّر من هذه الواقعة شيئاً أن تكون المستعبدات معبودات في الشعر والرواية ولغة الوجد؛ بل إن في ذلك قرينة تدلّ بالسلب على واقع العبودية وأخلاق العبيد.

لحظة الحاضر، التي تعيشها سورية، تنطوي على جميع اللحظات التي سبقتها، حتى اللحظة التأسيسية أوائل ستينيات القرن الماضي، وما قبلها أيضاً. ويمكن أن تفصح عن جميع العوامل والشروط التي شكّلتها، وجعلتها ما هي عليه، إذا ما استُنْطِقَت وحُلِّلت تحليلاً مناسباً. ويمكن تحديد لحظة الحاضر زمنياً بانطلاق الثورة السورية الحديثة أواسط آذار (2011م). فهي من أكثر اللحظات كثافةً وتضمُّناً في تاريخ سورية الحديث/المعاصر؛ إذ أفصحت بجلاء عن البنية التسلّطيّة بتمامها وكمالها، على أنّ مقوّماتها الأساسية هي **الإرهاب والإيديولوجيا والإعلام**، كما شخَّصتها حنة أرندت[1]، والتي سنلقي عليها بعض الضوء، كما أظهرت جميع مضمراتها، أو ما حرصت السلطة على إخفائه في العقود الماضية. وأكّدت أن الاستبداد الكلّي شرٌّ مطلق، وسياساته حرب على المجتمع، وتجفيف لمنابع الحياة الإنسانية: الحرية والمعرفة والعمل والحب.

نتبنى في هذه المقاربة موقف ميشيل فوكو (1926-1984م) من السياسة، باعتبارها حرباً أو امتداداً للحرب بوسائل أخرى، بعكس مأثور كلوزفيتز[2]، لا للأسباب التي أشار إليها فوكو فحسب، بل لأن السوريين لم يفلحوا بعد في نفي الحرب أو طردها خارج المجتمع، ولأن «مؤسسة الحرب» والإرهاب (الجيش والمخابرات) هي التي تمسك بتلابيب السياسة،

(1) أرندت حنة، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، ط2، 2016م، ص51 وما بعدها.

(2) فوكو، ميشيل، يجب الدفاع عن المجتمع المدني، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003م، ص49 وما بعدها.

وجميع مفاصل الحياة الاجتماعية، منذ نصف قرن (منذ أول انقلاب عسكري عام 1949م)، ولأن الاقتصاد ظلّ طول هذه المدة اقتصاد حرب، فلا تنفصل طبيعة السياسة عمن يمارسونها، وكذلك طبيعة السلطة.

إذا كان وصف السياسة على هذا النحو صحيحاً، أو قريباً من الصحّة، فإن تنظيم النساء في الأحزاب السياسية الرسمية، أو ما يسمّى مشاركتهنّ في «الحياة السياسية»، ذو طابع دعائي يهدف إلى إقناع الخارج (المجتمع أولاً، ودول العالم ثانياً) بأن السلطة تقدمية، وتمثل جميع الفئات الاجتماعية. فالمرأة في البنية التسلّطية عنصر مهمٌّ في الجهاز الإعلامي والدعائي، بصفته ركناً من أركان النظام، وحضورها الشكلي علامة على حداثة المجتمع الحكومي، أو علامة فارقة تميّزه من المجتمع التقليدي.

أمّا تنظيمهنّ في الأحزاب المعارضة، فأشبه ما يكون بتجنيدهنّ، ليصرن مناضلات شديدات المراس، يتحملن شظف العيش، وقسوة الملاحقة والمراقبة والاعتقال. والحياة «السياسية» حافلة بالأمثلة والقصص والسرديات النضالية، تناولت الرواية السورية، وأدب السجون عامةً، جوانب منها، كالرواية التوثيقية (**نيغاتيف**) للكاتبة روزا ياسين حسن، وغيرها كثير. ما يعني أن تسييس النساء ضرب من تذكيرهنّ أسوأ ما يكون التذكير، ولا سيّما أنهنّ لم يناضلن في سبيل حرية المرأة واستقلالها والدفاع عن جدارتها واستحقاقها؛ بل من أجل أهداف وضعتها السلطة أو السلطة المضادة، الأولى لتبرير استبدادها، والثانية لتقنيع مصالحها. هكذا نكون إزاء نموذجين متباينين للمرأة؛ الأنموذج التقليدي، والأنموذج المحدَّث سلطوياً، والثاني مهمٌّ لقياس الانحراف عن المجتمع التقليدي من جهة، وعن المجتمع المدني الحديث من جهة ثانية؛ ذلك أن وضع المرأة، في أيّ مجتمع، من أهم روائز حيويته وتقدّمه، أو ركوده وتخلّفه، وما تنعم به مواطناته ومواطنوه من حريّات شخصيّة ومدنيّة وسياسية، ومن أهم المؤشرات على مدى توازنه.

الحرب الراهنة ليست سوى ذروة الحرب التي بدأت عام (1963م)،

وشكلها الأخير، وحدودها القصوى، ولا تزال الإيديولوجيا التي قنَّعتها تحاول إثبات عصمتها، على الرغم من كلّ ما أصابها من اهتراء. وقد أشار الجابري إلى أن الأهداف الفعلية للسياسة، في تاريخنا القديم والحديث، هي «الغنيمة والعشيرة والعقيدة»[1]. فإن ما نشهده، اليوم، لا يعدو أن يكون دفاعاً مستميتاً عن هذه الأهداف. لكن اللافت تشظّي السلطة ومصادر القوّة، ما يحمل على الاعتقاد بانقلاب نسبة القوى، وتغيُّر قواعد اللعبة، وانكشاف مؤسسة الحرب والإرهاب (الجيش والمخابرات) على حقيقتها، وانفجار العصبية الموسَّعة المحمولة عليها، وانهيار منظومة التبعية والولاء.

هذا يعني أن البلاد تعيش مرحلة انتقالية من أبرز سماتها الفوضى، والفوضى شقيقة الحرية مهما تكن مظاهرها قاسية. في الحالة الانتقالية تتأسّس قواعد الحياة الاجتماعية القادمة ومبادئها، وقواعد السلطة ومبادئها، أو تتشكّل ملامح المجتمع الممكن والدولة الممكنة. حالة الفوضى هذه فرصة مواتية لانخراط النساء انخراطاً إيجابياً فاعلاً، إلى جانب الرجال، في «عمل تاريخي كلّي» سلمي وديمقراطي، يتحدّد في ضوئه موقعهنّ في المجتمع والدولة، وفرصة مواتية لإدراج حرية المرأة واستقلالها، فضلاً عن حقوقها، في عملية التحوّل الديمقراطي الجارية تحت سطح الأحداث، مهما تكن النتائج المباشرة التي ستسفر عنها الحرب.

حدود المصلح ونسق المفاهيم:

نعتمد في هذا البحث مفهوم «البنية التسلطية» مفهوماً مركزياً، انطلاقاً من مفهوم «الدولة التسلطية» الذي بلوره خلدون حسن النقيب[2]، وننظر إلى هذه البنية على أنها تركيب معقد من خصائص الاستبداد التقليدي، الذي خبرته

---

(1) الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004م، ص17 وما بعدها.

(2) النقيب، خلدون حسن، الدولة التسلطية في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004م.

سائر الأمم والشعوب مقترناً بالاستبداد الديني، بحسب الكواكبي، والخصائص العامة للتوتاليتارية الحديثة، كالنازية والفاشية والستالينية، التي كشفت عنها حنة أرندت[1]، وما تبقى من خصائص الدولة الدستورية ومؤسساتها، وإيديولوجية إحيائية (أو حيوية) ذات أبعاد شعبوية (populists) وعنصرية في الوقت نفسه، تتفق مع ميل الجماعات الإثنية والدينية والمذهبية إلى إحياء موروثاتها وثقافاتها، وتحيين شروط انبثاقها، وتحديد هوياتها بها، وتحفز هذا الميل.

فلا يجوز التغاضي عن أثر الإيديولوجيا الإحيائية وخطابها «السياسي/التاريخي، المناهض للتاريخ»[2]، الذي يفعل فعله الرمزي في إثارة العصبيات الإثنية والدينية والمذهبية والحكايات، أو السرديات المضادة و«المعارف الخاضعة»[3]، التي تتعلّق بالصراعات التاريخية من وجهة نظر المتكلمة والمتكلم[4]، واستعمالاتها التكتيكية في معارك الحاضر. كما لا يجوز إغفال أثرها في إعادة إنتاج تبعية المرأة ودونيتها، وإنتاج أنموذج استيهامي للمرأة (العربية)، أو (المسلمة)، يناسب الإيديولوجيتين القومية العربية و«القومية الإسلامية»، بتعبير برهان غليون.

---

(1) أرندت، حنة، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993م.

(2) فوكو، ميشيل، مرجع سابق، ص15. يرى فوكو أن الخطاب السياسي التاريخي يظهر استمرار الحرب في المجتمع، بخلاف الخطاب الفلسفي القانوني المنتظم حول السيادة والقانون. هذا الخطاب، الذي يمكن أن يتفق مع الخطاب القانوني الفلسفي المتمحور على السيادة يتحول إلى خطاب عنصري مناهض للتاريخ، هو خطاب سلطة «تكافح» «العدو القومي» و/أو «العدو الطبقي».

(3) فوكو، مرجع سابق، ص36.

(4) راجع/ي: حسن، أُبيّ، هويتي من أكون، في الطائفية والإثنية السوريتين، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، 2009م. ويتحدث فيه عن معاناة العلويين ومعاناته بصفته علوياً بالولادة.

يتقاطع هذا المفهوم مع «الاستبداد المحدث» عند ياسين الحافظ، و«الدولة السلطانية الحديثة» عند غسان سلامة وحليم بركات وعزمي بشارة وآخرين، و«النظام البطركي الحديث» عند هشام شرابي، ولكنّه يختلف عن مفهوم الدكتاتورية ومفهوم الاستبداد التقليدي والحكم المطلق، بـ«الاحتكار الفعَّال للسلطة ومصادر القوة»[1]، والحزب العقائدي الواحد أو القائد، وما ينطوي عليه من ميول شعبوية وعنصرية، والقدرة على اختراق المجتمع، وتدمير الفئات الاجتماعية وتحويلها إلى جماهير، والتحكُّم البيروقراطي في المجتمع المدني وفي النظام الاقتصادي[2]، وعملية الإنتاج الاجتماعي المادي والثقافي، ناهيك عن هدر إنسانية الأفراد[3]، والاستهانة لا بحقوقهم المدنية والسياسية وحريّاتهم الخاصّة والعامّة وكرامتهم الإنسانية فحسب؛ بل بحياتهم أيضاً.

ولعلّ من أهم أسباب ميلنا إلى مفهوم البنية التسلّطية، أو النظام التسلّطي، أنه يسمح باستثمار مفهوم العصبية الخلدوني، على نحو ما بلوره محمد عابد الجابري[4]، للكشف عن العصبيات العائلية والعشائرية والإثنية والدينية والمذهبية أو الطائفية، التي تشكَّلت منها عصبيَّة حديثة موسَّعة ومركَّبة، مقترنة بعقيدة تحدِّدها وتتحدَّد بها، هي العصبية القومية العربية. وهذا تركيب مخاتل، أو مراوغ، ومتناقض في ذاته، من عصبية إثنية وعقيدة دينية مختلفتين نوعياً. كما تسمح بتلمس عناصر الرعوية (من الرعية) في الظاهرة

(1) النقيب، خلدون حسن، مرجع سابق، ص21-22.

(2) المرجع نفسه، ص36.

(3) للتوسُّع في مفهوم الهدر، راجع/ي: حجازي، مصطفى، الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب وبيروت-لبنان، ط1، 2005م، ص15.

(4) الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994م، ص255-256.

الجماهيرية القطيعية، وآثار البنية البطركية ونظام الأمر والطاعة والتبعية والولاء في تسويغ «عبادة الفرد». كما تسمح، أيضاً، بتبيُّن العلاقة بين العصبية، و«هدر الإنسان»، كما حلله مصطفى حجازي؛ إذ تتنكر العصبية لإنسانية أفرادها، ولا سيّما إنسانية المرأة، بقدر ما تتنكر لإنسانية الآخر المختلف وتستهين بها. وإذ يُعدُّ مفهوم العصبية مفتاحياً لتحليل البنية البطركية والدولة السلطانية المحدثة، فإنه أكثر مصاقبة للكشف عن القاع الجنسي للعلاقات العصبوية، سواء داخل العصبية ذاتها أم في علاقاتها بغيرها من العصبات والعصبيات، وتعيين موقع المرأة في البنية التراتبية، سواء في المجتمع الأبوي التقليدي أم في ما سميناه المجتمع الحكومي.

يقول مصطفى حجازي: «المرأة هي أداة العصبية بامتياز. إنها أداة التزاوج الداخلي والمصاهرة مع الخارج. وفي الحالين هي أداة تعزيز قوّة العصبية الداخلية، أو زيادة قوتها من خلال المصاهرة بوصفها وسيلةً لإقامة الأحلاف. المرأة هي أكثر أعضاء الجماعة العصبية تعرّضاً للقبول المشروط، واختزال كيانها في وظائف ودلالات تخدم العصبية؛ هي أكثر الكيانات التي يمنع عليها أن تكون لذاتها، أو أن ترغب، أو تتطلع إلى ما وراء ما يناط بها من وظائف وأدوار. مفهوم المرأة في العصبية هي المرأة الأم (الرحم الذي ينجب والثدي الذي يرضع) أساساً. تلك هي الوظيفة التي تؤدّي إلى مثلنتها، وإسباغ الطهر والكمال عليها (أي سحب بُعد الرغبة الذاتي منها ممّا يوازي دلالة الطهر)، واختزالها في وظيفة العطاء/الإرضاع، الذي يبرّد جوف الإنسان المعرّض للقهر والهدر. ذلك ما لا يفتأ يكرره الشعراء الذين تعرضوا للاضطهاد من التعبير عن الحاجة إلى المرأة الثدي ودفء الحليب الذي يطفئ حرقة الاضطهاد؛ ذلك أن الاضطهاد يتخذ دلالة الفراغ الكياني وقلق الانفصال. المرأة الرحم/ الثدي، إذاً، تقوم بوظيفة مهمّة جداً لتوازن الجماعة العصبية، التي تسقط عليها دلالة الأم الرحم/الثدي نفسها، وتجعل الانتماء إليها مهدئاً ومطمئناً ومشبعاً في الآن عينه. بطبيعة الحال هناك إضافة إلى ذلك

دور المرأة متعة المحارب، إلا أنّ الأهم من هذا الدور هو دورها الآخر المتمثل في إعادة إنتاج قيم العصبية. الأم في العصبية تربي ابنها الذكر على التسلّط، وتربي ابنتها على الرضوخ والتبعية. تتمثل المرأة قيم العصبية، وتعيد إنتاجها، (بما في ذلك العصبية الحزبية)، على حساب استلابها الذاتي؛ إذ لا ترى صورةً، أو كياناً، لذاتها خارج هذه الوظائف والأدوار التي تسبغ عليها العصبية قيمةً مبالغاً فيها. لا تجد المرأة قيمتها في كيانها الذاتي ومرجعيتها الداخلية، إنّما في القيمة التي تُسبغ على وظائفها وأدوارها. في ذلك وحده تجد شرفها وتكتسبه، ومن خلاله تسبغ عليها العصبية دلالة الشرف الذي يجب أن يُصان بالدم وحده»[1].

ذلكم هو دور المرأة ووظيفتها في المجتمع التقليدي، لكن المجتمع الحكومي يبرز دور المرأة «متعة المحارب»، باعتبار نساء العامّة، أو الرعايا، «ملك يمين» للمتسلّطين، طوعاً أو غصباً، ترغيباً أو ترهيباً للنساء وذويهن على نحو ما كان الإقطاعيون ينظرون إلى نساء العامّة من الرعايا، أو أدوات لتحقيق غايات ومكاسب مادية ومعنوية، فضلاً عن دور «المناضلة». هذه الوضعية أضافت إلى المرأة أدواراً ووظائف، وأضفت عليها قيمة لا تنبع من كيانها الذاتي ومرجعيتها الوجدانية؛ بل تناقضها.

لا نحتاج إلى دليل على أن التسلّطية سلطة ذكورية مدفوعة إلى الحدّ الأقصى أكثر من كون نواتها الصلبة هي القوّة الهمجية العارية، أو «مؤسّسة الحرب» التي يمثّلها الجيش وقوى الأمن الداخلي والمخابرات. وأنها، من ثم، سلطة مجنوسة، تقوم على تأنيث المحكومين، وتأنيث المعارضة. يتجلى ذلك في ازدراء المحكومين والمعارضين، والخوف منهم في الوقت نفسه، الخوف الذي يعبّر عنه توسيع جهاز القمع وتقويته وتدعيمه باطّراد، حتى غدا حضوره موازياً لحضور السلطة «السياسية» في المجتمع، ثم حلّ محلّها. ولا

(1) حجازي، مصطفى، مصدر سابق، ص60.

أدلّ على ذلك أيضاً من اختزال الشعب في شخصية «الأب القائد»، وتمدُّح المناضلات به، واعتبار الوطن امتداداً لجسده (سورية الأسد)...

لعلّه من قبيل السطحية أو التعسّف أن ننظر إلى هذه المرحلة، التي دشّنتها «ثورة الثامن من آذار» (1963م)، من منظور واحد، كـ «الصراع الطبقي» أو «الصراع بين الريف والمدينة»، أو «بين اليمين واليسار»، (أو بين قوميين وقطريين)، داخل الحزب، الذي حسمه الضباط البعثيون لمصلحة اليسار[1] عام (1966م)، أو على أنه «صراع طائفي» بين الأكثرية و«تحالف الأقلّيّات» كما يراه بعضنا، أو غيرها من المداخل، بغض النظر عن مصادر السلطة، وآليات تشكُّلها، وطريقة الاستيلاء عليها، وأسلوب ممارستها، وسيرورة تحولها إلى سلطة شمولية، وأثر العصبيات العائلية والعشائرية والمذهبية، وتنظيم الجيش الحديث وأجهزة المخابرات، وتبعيث مؤسسات الدولة واحتكارها في هذه السيرورة، علاوةً على مسألة الشرعية، وموقف الفئات الاجتماعية المختلفة منها. فإنه من العسير أن يؤدي بنّا أحد المداخل التقليدية إلى فهم سلطة مركَّبة ومتعدّدة الوجوه وفائقة القدرة، لا على «التحكم في الموارد المادية والبشرية وتشكيل مؤسسات العقاب فقط؛ بل على إدارة النظام الرمزي»[2]، ونظام إنتاج المعاني والقيم، وإنتاج «الحقيقة»، سلاحاً للهيمنة. ومن العسير أن يؤدي إلى فهم الأحداث الجارية واتجاهات تطوّرها، وهو الأهم والأكثر راهنية.

دولة بلا أمّة:

«عندما نالت سورية استقلالها عام (1946م) كانت "دولة" في كثير من النواحي، من دون أن تكون أمّة؛ كانت كياناً سياسياً من دون أن تكون

(1) سلامة، غسان، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987م، ص164.

(2) راجع: وادين، ليزا، السيطرة الغامضة: السياسة، الخطاب والرموز في سورية، ترجمة نجيب الغضبان، رياض الريس، بيروت، ط1، 2010م، ص111 وما بعدها.

مجتمعاً سياسياً»[1]. وتوالت عليها انقلابات عسكرية أنهكتها، وأدّت إلى تسييس الجيش وانقسامه وفق اتجاهات السياسيين وأهوائهم، فضلاً عن الطموحات الشخصية والمصالح الخاصّة للضباط. يشير باتريك سيل إلى أثر ضباط الجيش في الحياة السياسية السورية بقوله: «كان إسهام أولئك الضباط فيما بين عامي (1949 و1954) يتلخّص في إدخال شيء من الهواء النقي إلى نظام ظلّ يغطُّ في نوم الركود العثماني الطويل، وفي الإشراف على خطوات البلد الصغيرة الأولى في اتجاه بناء الدولة الحديثة. فقد أنشئ مصرف مركزي، وتم إصلاح القوانين، وبُدِئ بتوطين البدو الرحّل، وأُزيلت بنود «الديانة» من بطاقات الهويّة، وحصلت النساء المتعلّمات على حقّ التصويت. وفوق ذلك كلّه فإنهم أفسحوا المجال والفرصة لقوى جديدة كي تتجمّع وتهيئ نفسها للتحوّلات الكبيرة القادمة بعدهم»[2].

يبدو أن باتريك سيل متأثّر برؤية «ضباط الجيش» لأنفسهم، ودورهم «الإيجابي» في الحياة العامّة؛ إذ ينسب إليهم الإشراف على الخطوات الأولى لبناء الدولة، وهو حكم يفتقر إلى الدقّة والموضوعية، ويتّفق مع زعم حافظ الأسد بأنه «باني سورية الحديثة»[3]. فمن أين تعلّم هؤلاء الضباط فن بناء

(1) فان دوزن، مايكل. هـ.، عن: فان دام، نيقولاوس، الصراع على السلطة في سورية: الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية 1 (بإشراف المؤلّف)، 2006م، ص23. وقد أشرنا غير مرّة إلى عملية إجهاض جنين المجتمع المدني والدولة الوطنية، وأكدنا أن جمعاً حسابياً لعشائر وإثنيات وجماعات دينية ومذهبية لا يساوي شعباً، ولا يشكّل أمةً، ولا تُنتج منه دولة وطنية. راجع: الجباعي، جاد الكريم، وردة في صليب الحاضر: نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية، عن رابطة العقلانيين العرب، دار الفرات، بيروت، ودار بترا، دمشق، 2010م، الصفحات 205-208.

(2) سيل، باتريك، الأسد: الصراع على الشرق الأوسط، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط10، 2007م ص84.

(3) نشير هنا إلى أن الدراسات الإمبريقية القطاعية، التي تعتمد معايير كمية، كزيادة عدد =

الدول، ومعظمهم من بيئات ريفية معزولة، وفقيرة أشدّ ما يكون الفقر، وأوساط أقلّوية مغلقة ومهمّشة، ولا يزيد تعليم معظمهم على شهادة ثانوية وشهادة الكلية الحربية، ولا يرون أبعد من أنوفهم وطموحاتهم الشخصيّة؟

لقد راجت اتجاهات فكريّة مختلفة تناولت دور العسكر في العالم الثالث وعلاقتهم بالمجتمع؛ يرى أحدها، بتأثير ماكس فيبر، أن أحد بدائل التنمية السياسية والتحديث هو الأوليغارشية العسكرية العصرية، على اعتبار المؤسسة العسكرية هي الأكثر حداثةً وتنظيماً في المجتمع، وأن العسكر هم الفئة الطليعية من طبقة وسطى جديدة. ويرى تيّار آخر متأثّر بالفكر السوفييتي أن ضعف البرجوازيات الوطنية في مرحلة الإمبريالية قد حوّل مسؤولية التطوّر والتنمية في العالم الثالث إلى الدولة، من طريق «التطور اللارأسمالي» أو «رأسمالية الدولة»، فمن الطبيعي أن تسمّى الطبقة التي تسيطر على الدولة «برجوازية الدولة»، التي يمثل العسكر أحد أجنحتها أو فئاتها. وثمّة تيار ثالث يرى أن «العسكر لا يمثلون طبقة، وأن الدور الذي يُعطى لهم كقوة ممثّلة وموحِّدة للطبقة الوسطى الجديدة، وكقوة محدِّثة ومطوِّرة للمجتمع، هو دور غير واقعي. فما العسكر إلا نخبة اجتماعية تعمل لمصلحتها الخاصة، وتوظف من مختلف طبقات المجتمع، وتختار الإيديولوجية التي تناسب مصالحها، وتديم هيمنتها وسيطرتها»[1]. ونحن نميل إلى هذا الاتجاه الأخير، ولا نرى وجهاً للتيارين الآخرين في سورية.

= المدارس والمعاهد والجامعات، وعدد التلاميذ والطلاب والخريجين، أو زيادة عدد المستشفيات والمستوصفات والأطباء، أو نمو الناتج المحلي... إلخ قد تكون خادعة ومضلّلة وذات طابع دعائي، إذا نُظر إليها بمعزل عن الاحتكار الفعّال للسلطة والثروة ومصادر القوة، وعن عمليات الضبط والتوزيع والتصنيف والسيطرة على الفضاءات العامة والحياة الشخصية للأفراد، حيث تغدو الوظيفة الوحيدة للتنظيمات الاجتماعية والسياسية والمؤسسات الرسمية إظهار قوّة السلطة وعظمة السلطان. لا نريد أن نقلّل من أهمية هذا النوع من الدراسات، ولا من أهميّة التطورات القطاعية، بما لها وما عليها.

(1) النقيب، خلدون حسن، مرجع سابق، ص136-138.

فالكشف الختامي، الذي تقدمه لنا الأحداث الراهنة، يبيّن أن المؤسسة العسكرية-الأمنية، أو «مؤسسة الحرب والإرهاب»، على النحو الذي انتهت إليه في حربها السافرة على الشعب، هي النواة الصلبة للبنية التسلّطية ومصدر مشروعيتها الفعلية، وأن وظيفتها الأساسية، إن لم نقل الوحيدة، هي حماية النظام بما هو نظامها، و«الدولة» بما هي دولتها، والاقتصاد بما هو «اقتصاد حربها» على المجتمع. وليست مؤسسة بيروقراطية، بالمعنى الفيبري؛ لأنها تقوم على تسلسل الولاءات والامتيازات وشبكة المصالح التي تعيِّن هذه وتلك، وتعيِّن علاقاتها بالفئات الاجتماعية ومجالَها الحيوي، المحلّي والإقليمي والدولي. وليست ممثلة لطبقة، على افتراض أن المجتمع متبنين طبقياً؛ لأنها منفصلة عن الإنتاج الاجتماعي المادي والثقافي وعالة عليه. يؤكّد ذلك ما انتهت إليه من عبث بالاقتصاد، وإفقار منهجي للمنتجين، ليس الهدر والفساد والإثراء غير المشروع سوى صور من صورهما، علاوةً على تدمير الطبقات الاجتماعية، ولا سيّما «الطبقة الوسطى» التي يُفترض أنها تمثّلها، وتحويلها جميعاً إلى جماهير.

فإنّ سجل تكاليف هذه المؤسسة، البشرية والمادية، المنظورة وغير المنظورة، وسجل حروبها الخارجية على «العدو»، يؤكدان أنها كانت وبالاً على المجتمع والدولة، على الاقتصاد والسياسة، وعلى الثقافة والأخلاق. وما الإشارات المهرَّبة في كتابات السوريين عن «نزع السياسة من المجتمع»، و«عسكرة الحياة السياسية»، و«السلطة الخفية»، و«الدولة الأمنية»، و«الاستبداد المحدث»، و«الدولة السلطانية»، و«السلطة الفعلية» (في مقابل المؤسسات الشكلية، مثل مجلس الشعب والحكومة والإدارات العامة والقضاء)... ما هذه الإشارات سوى تعبير مخنوق عن ذلك. لم يكن أحد من السوريين، وأنا منهم، يجرؤ على دراسة هذا السجل، أو الإشارة إليه مجرّد إشارة. وما زال كثيرون منا يتغنّون بحرب تشرين «التحريرية» تغنّيهم بالمقاومة والممانعة. والأكثر إبهاراً في هذه البنية التسلّطية عسكرة النساء وإغراؤهن

باتباع دورات عسكرية (صاعقات ومظليات...) لتجاوز شرط الكفاية العلمية في اختيار الكليات الجامعية المرموقة (الهندسة والطب والصيدلة) ثم تجنيدهنّ متطوّعات في الجيش وقوى الأمن؛ وذلك لتعميم صفة التسلّط؛ أي: حيازة السلطة وممارستها على محازبي الحكومة ومحازباتها وأنصارها ونصيراتها.

لا نجادل في أن الدولة الدستورية تحمل جرثومة التسلّط، من خلال التنظيم البيروقراطي للمجتمع، وتنامي وظائفها الاجتماعية، ولكننا نعتقد أن البنية التسلّطية للنظام السوري مؤسّسة، في العمق، على النظام البطركي وشكله السياسي السابق للدولة الدستورية، الذي لم تفلح هذه الدولة في تغييره بحكم الطابع المحافظ للفئة الاجتماعية الحاكمة، وتسييس المؤسسة العسكرية-الأمنية. فقد ولدت التسلّطية عندنا من نقص الدولة الدستورية وعجزها، لا من تطوّرها وتنامي وظائفها الاجتماعية، ومن نقص التطوّر الرأسمالي بوجه عام؛ لذلك انطلقت بوادر التسلّطية من تفكيك البنية البيروقراطية وعلاقاتها القانونية وشرعيتها الدستورية وتدميرها، واستبدلت بها علاقات التبعية والولاء «والزبانة السياسية والتبادلية الاجتماعية». ثم استعادت، لدواعي الدعاية، بعد «الحركة التصحيحية» (1970م)، بعض مظاهر الدولة الدستورية، كالانتخابات والمجالس المحلية ومجلس الشعب... بعد أن أفرغتها من مضمونها، وجرّدتها من وظائفها المفترضة تجريداً تاماً.

بوادر الوعي السياسي:

أظهر الوعي السياسي، بعد الاستقلال، تيارين أساسيين: تيار ثوري، أو انقلابي، عقائدي، تتقاسمه إيديولوجيات قومية واشتراكية وإسلامية ما فوق وطنية، وأحزاب عابرة للحدود ذات سيماء ريفية وأقلّوية؛ وتيار تقليدي: شبه ليبرالي، تخترقه عصبيات جهوية وعشائرية ومذهبية وأقوامية، يشتمل على القوى المحافظة التي كانت صاحبة النفوذ في المجالين الاجتماعي-الاقتصادي والسياسي. فلم تتجذّر الوطنية السورية، التي تشكلت نواتها في

مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال، والمرحلة الليبرالية القصيرة التالية، ولم تعترف النخبة السورية البازغة بشرعية الدولة الناشئة حديثاً، وظلّت تعاني نوعاً من شعور بـ «نقص الاكتفاء الكياني»؛ يعبّر عن ذلك وصف سورية بأنها «دولة قطرية» و«دولة ما تبقّى»، وكلتاهما صفة تحقيرية.

وكان من ثمار التوسّع النسبي في التعليم أن بدأ اهتمام الشباب السوري، ولا سيّما الطموحين منهم، بالسياسة، وهم في مرحلة الدراسة الثانوية والجامعية؛ أي، قبل أن يتفرّغوا للعمل في المهن المختلفة، ويندمجوا في الحياة الاجتماعية العامة؛ لذلك لم تقترن السياسة «التقدمية» الوليدة بمصالح اجتماعية مخصوصة، إلا بما سيكونه هؤلاء، وما سيدَّعونه؛ لأن الجسم السياسي الغض ولِد منفصلاً عن المجتمع التقليدي، وخارجاً عليه ذاتياً، فما من شاب انتمى إلى حزب سياسي ولم يلقَ عنتاً من ذويه ومن وسطه الاجتماعي؛ كما كان الجسم السياسي نفسه منفصلاً عن عملية الإنتاج المادي، وطامحاً إلى السيطرة عليها. ومن هنا، ستولد المعادلة المقلوبة: السياسة تسيِّر الإنتاج الاجتماعي، وتوجهه، وتضبطه، وتراقبه، وتسيطر على قوة عمل المجتمع، لا الإنتاج هو ما ينتج السلطة ويسيِّرها، ويحدِّد خياراتها وتوجهاتها، ويمسك بمقاليدها.

هذه العلاقة المقلوبة بين السياسة والإنتاج الاجتماعي تعبّر عن اختلالٍ في العلاقة بين المجتمع والدولة لا ترقى بموجبه الدولة إلى مجتمع سياسي يعبر عن كلية المجتمع المدني، ويتساوى أعضاؤه في الحقوق والواجبات، لتغدو مجرّد أداة قمع وقهر بيد القوة الغالبة، ووسيلةً لإعادة توزيع الثروة وعوامل الإنتاج بين الفئات الاجتماعية وفق مبدأ الغَلَبَة والقهر وإرادة الغالب، ونوعاً من ملكية خاصة لهذا الأخير. وهو ما أدى، بالفعل، إلى تطابق الدولة والسلطة العسكرية-الأمنية الممسكة بزمامهما وصيرورتهما معاً «دولة البعث»، وأدّى، من ثم، إلى شخصنة السلطة وخصخصة الوطن، لتصير سورية كلها «سورية الأسد».

وكان أكرم الحوراني، زعيم حركة الشباب العربي في حماة، ثم زعيم الحزب العربي الاشتراكي، قد فتح ورفاقه المعركة الاجتماعية الأساسية مع الإقطاعية، وشبه البرجوازية المدينية، في محافظة حماة، وفي الأوساط الثقافية والسياسية والشعبية، وتحت قبة البرلمان(1)، إضافةً إلى انتشار الأفكار الاشتراكية عن طريق الحزب الشيوعي في بعض الأوساط، فمنح ذلك السياسة البازغة مضموناً اجتماعياً (طبقياً) كان أساس توسعها في الأرياف وبين فقراء المدن. كما أنّ ثورة تموز/يوليو المصرية، وحرب السويس خاصةً، أجّجت الشعور العروبي، بفضل الإذاعة والصحافة، والمعلمين الذين كانوا قادة الحركات السياسية وقوامها، فمنحت السياسة طابعاً قومياً. وممّا عمّق هذا الشعور العروبي الكرهُ العميق للمستعمرين الأوربيين ودولة إسرائيل، و«الرضَّة» التي تركتها هزيمة الجيوش العربية عام (1948م) في وجدان العرب. هذا التأجّج، وهذه الكراهية، إضافةً إلى شعور السوريين بنقص الاكتفاء الكياني، قد يفسّر حماستهم للوحدة الاندماجية مع مصر عام (1958م)، وتمسّكهم بها بعد الانفصال (28/ 9/ 1961م)، على الرغم ممّا عانوه من مباحث عبد الحميد السراج، وتجاوزات الضباط والموظفين المصريين.

فالمعركة الاجتماعية، والشعور العروبي المتأجج، والمناخ المؤاتي من حرية الرأي والتعبير، ساهمت في نموّ الأحزاب العقائدية وتوسّعها، ومنحتها قاعدة شعبية في مجتمع حديث النشأة، لم يكن قد تشكَّل بعد مجتمعاً مدنياً

(1) راجع: سيل، باتريك، مرجع سابق، ص85. إذ يصف مرحلة الخمسينيات وأكرم الحوراني بقوله: «لقد كانت سنوات الخمسينيات عصر الإحساس بأن التغيير الاجتماعي الجذري أمر ممكن... وكان الحوراني عامل التغيير والقابلة التي ولدت على يديها سورية الجديدة... إذ لم يفعل أحد أكثر مما فعله هذا الرجل في هزّ أسس الطبقة الحاكمة القديمة؛ فقد أثار الفلاحين، وسيَّس الجيش، وقدّم لمنظّري البعث الوزن السياسي الراجح».

سورياً، أو أمّةً حديثةً، ودولة حديثة النشأة، لا تزال كياناً سياسياً لا مجتمعاً سياسياً، كما تقدّم، ولم تحظَ باعتراف النخبة البازغة بشرعيتها؛ بل على العكس من ذلك، عدّتها النخبة «التقدميّة» «دولة قطرية» هزيلة ومصطنعة، ونتاج مؤامرة استعمارية، وحجر عثرة في طريق الدولة القومية، أو الإسلامية، أو الأممية البروليتارية. مردُّ ذلك، على الأرجح، رومانسية ثورية كانت سمة غالبة على تلك الحقبة.

ومن خصائص الرومانسية أنها هشّة بسبب التقدير المفرط للذات والإرادة الذاتية، والروح الرسالية الحالمة، تنقلب في الممارسة إلى واقعية مبتذلة حين تصطدم بحقائق الواقع العنيد ومعطياته، فيظهر التفارق والتضاد بين الفكر والواقع، وبين الممكن والواجب، أو المرغوب فيه، (فكرة الممكن لا تنصرف في بنك الرومانسية وعالمها المثالي)، ويبرز التناقض بين الثورية السياسية والمحافظة الاجتماعية. في ضوء التفارق والتضاد يمكن تلمُّس آليات نشوء الشعبوية، وتشكُّل البنية التسلّطية، والظاهرة الجماهيرية وعبادة الفرد، في أحشائها. وعليه، يمكن تحديد معنى الشعبوية بأنها ثورية سياسية ورومانسية ومثالية وعقائدية، منقطعة عن الواقع ومتعالية عليه من جانب، ومحافظة اجتماعية وخواء فكري[1] من جانب آخر. هذا الخواء الفكري هو ما يتغنى به بعضنا تحت عنوان «الثقافة الشعبية»[2] الأصيلة، ويعارضون الحداثة بها، فضلاً عن كونها؛ أي الشعبوية، نسخة جديدة عن الرعوية.

الحكومة التي أزاحتها حركة الثامن من آذار (1963م)، وصفها حافظ

(1) تخلصت الأحزاب التقدمية من مثقفيها الأحرار تباعاً، حتى لم يبقَ فيها سوى «المثقفين العضويين»، وهؤلاء أشبه ما يكونون بالفقهاء، يشققون المعاني تفريعاً على «أصول» ثابتة. فإن ما قاله وما كتبه مثقفو حزب البعث وحلفاؤه في حافظ الأسد خير دليل على ذلك.

(2) يعدُّ برهان غليون من أكثر الغيارى على الثقافة الشعبية، في كل ما كتبه قبل عام 2000م.

الأسد بأنها «حكومة بلا شعب ولا جيش، حكومة طبقة انتهت أيامها»[1]. ولهذا الوصف دلالة مهمة؛ لأنه يكشف عن استراتيجية الأسد ورفاقه في اللجنة العسكرية[2]، التي كانت نواة حزب عسكري جديد، «قومي اشتراكي»[3]، مختلف جذرياً عن حزب عفلق والبيطار المدني[4]. ويكشف، بوجه خاص، عن استراتيجية الأسد ذاته في تلك اللجنة: إعادة إنتاج التجربة المصرية بعثياً؛ أي إعادة تشكيل الجيش والمخابرات والحزب الواحد ومؤسسات الإدارة المدنية، والقضاء على تلك الطبقة «التي انتهت أيامها»، على نحو ما فعل عبد الناصر. لكن مع فارق أن عبد الناصر، ذا المنبت

---

(1) سيل، باتريك، مرجع سابق، ص124.

(2) تشكلت اللجنة العسكرية عام (1959 أو 1960م) من ضباط نقلوا إلى القاهرة في عهد الوحدة، وكان أعضاؤها: محمد عمران (مقدّم)، وأحمد المير (رائد)، وصلاح جديد (رائد)، وحافظ الأسد وعبد الكريم الجندي (نقيبان). وقد وصفهم باتريك سيل بقوله: كان هؤلاء الرجال مجبولين من طينة حزب البعث، متشبعين بجدلياته وإجراءاته ومناقشاته حول الشرعية وحرفية القوانين. كان (حزب البعث) هو البناء السياسي الوحيد الذي عرفوه، ولم يروا أية إمكانية للعمل من خارجه. وقد انعكس ذلك في المبادئ التي أقروها قاعدة للعمل؛ كانت أولاها أن حزب البعث وقيادته لم يعودوا موجودين في سورية، وثانيها الاستمرار في اعتبار أنفسهم أعضاء في الحزب، وأن يتصرفوا على هذا الأساس، وثالثها الحفاظ على عقيدة الحزب حيّة، ونشرها بين زملائهم، والسعي إلى إقامة علاقة سرية مع الرفاق المدنيين السابقين. راجع: سيل، باتريك، مرجع سابق، ص110.

(3) لا ندري إذا كان هؤلاء المؤسسون قد اطلعوا على التجربتين الفاشية والنازية من طريق معلميهم أو آبائهم الروحيين؛ إذ كان القوميون منحازين إلى ألمانيا النازية في أثناء الحرب العالمية الثانية، بحسب أنطون مقدسي.

(4) وصف غسان سلامة هزيمة عفلق والبيطار عام (1966م)، بأنها «انتصار للريف على المدينة، والأقلية على تجمع هشٍّ من الأكثرية والأقلّيات، وللعسكر على المدنيين، وللواقعية على اليوتوبيا، وللجيش على الحزب». راجع: سلامة، غسان، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987م، ص164.

الريفي، كان ينتمي إلى الأكثرية المصرية، الإسلامية السنيّة، ومن المستبعد أن يشعر بالغربة عن الشعب، أو يعدّه «عدواً موضوعياً»؛ إذ مصريّته تعادل عروبته وتؤسّسها؛ في حين كان حافظ الأسد، وبقية أعضاء اللجنة العسكرية، من أصول ريفية وأقلّوية، بالولادة والتنشئة والمعاناة والفقر والهامشية والثقافة والتوجُّس من الآخر وتجنُّبه. والثورة المصرية، التي قادها الضباط الأحرار، قامت في دولة عميقة راسخة الجذور، ومجتمع متشكِّل تاريخياً، وأقرب إلى الاندماج، والوطنية المصرية هوية سياسية لجميع المصريين تولِّد شعوراً قوياً بالاكتفاء الكياني والمركزية[1]، بخلاف هشاشة المجتمع والدولة في سورية وجنينية الوطنية السورية.

قد تكون هذه الهشاشة ما عزّز الثقة الذاتية بإمكانية تشكيل المجتمع والدولة على صورة الحزب ومثاله؛ بل قد يكون هذا مرجحاً في ظلّ ضآلة عدد السكان، الذين كان معظمهم يعيشون في أرياف معزولة ومنعزلة، حيث يغلب الفقر والعوز والجوع والأمية الهجائية وبساطة العيش وقابلية التصديق التام، والوعي الخرافي والأسطوري الممزوج بتديُّن بسيط وعصبوية عائلية وعشائرية. وكان للفجوة الواسعة بين المدينة والريف أثر حاسم في تعلُّق الريفيين «المتنورين» والشباب المتعلمين منهم بوعود الأحزاب الثورية، والنظر إلى أيٍّ منها كما يُنظَر إلى مخلِّص، يُضاف إلى ذلك ضآلة الجسم السياسي المدني، وضعف الطبقة الحاكمة، وبروز الجيش قوةً سياسيةً حاسمةً في الصراع على السلطة والنفوذ.

ومع ذلك كان عبد الناصر، ولا سيّما في نظر حافظ الأسد[2]، خصماً

(1) تعدُّ مصر في نظر ياسين الحافظ ونديم البيطار الدولة المركز أو المركز الجاذب في عملية التوحيد القومي.

(2) تمنّى حافظ الأسد، في إحدى المقابلات الصحفية، أن تُقام له جنازة مثل جنازة عبد الناصر. ولا يستبعد أن يكون قد أمر، أو رغب في، أن تحمل الجماهير سيارته كما حُملت سيارة عبد الناصر. فلا يجوز اختزاله إلى مجرّد ضابط علوي. ولا نستطيع أن =

ومثالاً[1]، أو أباً سياسياً، قومياً بالمعنى الفرويدي، لا بدّ من قتله رمزياً في سورية ومصر والعالم العربي، والحلول محلّه في قيادة الأمّة العربية. تقتضي هذه الاستراتيجية، بالضرورة، أن تسيطر «اللجنة العسكرية»، أو «الحزب الجديد» على جميع مصادر الثروة ومصادر القوة ومصادر السلطة في المجتمع السوري، وأن تعيد بناءه ناصرياً ضد عبد الناصر، كما أشار منيف الرزاز[2].

إلى جانب الأنموذج الناصري، لا يجوز أن نهمل تأثير التجربة اللينينية-الستالينية، والأنموذج السوفييتي وفروعه في أوربا الشرقية، وحكاية «النبي المسلّح» و«النبي الأعزل»[3]. تصدق هذه الحكاية على ميشيل عفلق وحافظ الأسد، أو صدام حسين، كما تصدق على حافظ الأسد وصلاح جديد. يمكن القول: إن خصوم حافظ الأسد هم من صنعوا مجده، أو ساهموا في ذلك، من حيث لا يريدون، وإلا فإن صعوده المطّرد يظلُّ لغزاً (تأوّله كثيرون، بمن فيهم كاتب سيرته باتريك سيل). يمكن أن نفترض أنه لم يكن للأسد سوى

= نجزم في مدى تأثير زكي الأرسوزي ووهيب الغانم في فكره وسلوكه؛ والمرجّح أنه أقرب إلى مدرسة زكي الأرسوزي، الذي وصفه أنطون مقدسي للباحث بأنه فيلسوف البعث، وأن ميشيل عفلق أقرب إلى أن يكون شاعراً منه إلى منظِّر، أو مفكّر، أو فيلسوف، أو قائد سياسي، وغمز من رسالته إلى أديب الشيشكلي، وهروبه إلى البرازيل حين اشتدّت الأزمة في الحزب. جاء هذا الوصف في مقابلة أجراها الباحث مع أنطون مقدسي بتكليف من مركز دراسات الوحدة العربية لمصلحة مجلة المستقبل العربي، لكن المجلة استنكفت عن نشرها، ولا تزال الدراسة مخطوطاً لدى الباحث.

(1) راجع: الرزاز، منيف، الأعمال الفكرية والسياسية، التجربة المرة، الجزء الثاني، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، 1986م، ص56. إذ يصف اتجاه التنظيم العسكري بأنه «يستمدُّ مفهومه من المفهوم الناصري أكثر مما يستمدّه من مفهوم البعث». وبأنه يضمُّ ناصريين سوريين ضد عبد الناصر. (كانت الناصرية تهمة تطلق على خصوم البعث ونقاده. الباحث).

(2) راجع الإحالة على الهامش رقم 3 ص67.

(3) أطلق هذا التشبيه على كل من لينين أو ستالين (المسلّح)، وتروتسكي (الأعزل)، في الصراع داخل الحزب الشيوعي السوفييتي.

أتباع وحلفاء وخصوم، ومن ثمّ إن سياسته كانت تقوم على تسخير الأتباع وابتزازهم[1]، والمرونة والمناورة في التعامل مع الحلفاء، والاستثمار في أخطاء الخصوم؛ لأنه كان يعرف ماذا يريد. وما كان يريده، في ضوء ما تحقّق بالفعل، السلطة المطلقة، ودوامها له ولذريّته من بعده، ولا شيء غير ذلك، أو كلّ شيء غير ذلك تابع، ويمكن الحوار حوله والتساهل فيه.

من هنا، لا يمكن الحديث عن بنية تسلّطية بمعزل عن تسيُّد الفرد الذكر، ونرجسيته، ورفعه وارتفاعه إلى مصاف الآلهة، وفرض عبادته على الرعايا. هكذا النازية والستالينية ونسخها الكاريكاتورية، كالأسديّة والصدّامية والقذّافية... والقائمة طويلة، تضمُّ كثيراً من زعماء «المعارضة». هذه النرجسية الذكورية ستغدو الصفة الغالبة على الرفاق المناضلين، وتستبطنها الرفيقات المناضلات.

كان نظام الانفصال هشّاً، وحكومته ضعيفة لا تقوى على مجابهة الضغوط الداخلية والخارجية، وعاجزة عن حلّ المسألة الاجتماعية وإطلاق عملية تنمية رأسمالية جسورة تنهي البنى والعلاقات الوسطوية شبه الإقطاعية. وكان الجيش، قوّة الحكم الأساسية، منقسم إلى خمس كتل: كتلة الضباط الدمشقيين، وكتلة الحورانيين (نسبة إلى أكرم الحوراني)، وكتلة الناصريين وهي الأكثر عدداً وتحتلُّ مواقع حساسة، وكتلة المستقلّين، وكتلة البعثيين الذين جنّدت اللجنة العسكرية بعضهم بصورة سرّية[2]. فلم يكن أمام اللجنة العسكرية سوى التحالف مع المستقلّين والناصريين للانقلاب على السلطة، والتعاون مع الحزب المدني الذي طهّر صفوفه من الحورانيين والناصريين في مؤتمر حمص (1962م)، وأعاد ميشيل عفلق إلى سدّة القيادة القومية[3].

(1) أطلق حافظ الأسد أيدي أتباعه ومريديه في الفساد، واتخذ من ذلك حجّةً عليهم.
(2) سيل، باتريك، مرجع سابق، ص125.
(3) للاطلاع على التفاصيل الدقيقة للانقلاب، راجع: سيل، باتريك، مرجع سابق، ص123 وما بعدها.

وبالفعل، سقطت الحكومة صبيحة الثامن من آذار (1963م) بلا مقاومة، وتشكَّل، على الفور، «مجلس قيادة الثورة» من عشرة ضباط، هم: الفريق الركن لؤي الأتاسي قائداً عاماً للجيش ورئيساً لمجلس قيادة الثورة (وكان قبل ذلك برتبة عميد)، واللواء زياد الحريري رئيساً للأركان (وكان برتبة عقيد)، واللواء راشد قطيني نائباً للقائد العام (وكان برتبة عميد)، وقد رُفِّع هؤلاء استثنائياً يوم (8 آذار 1963م). واللواء الركن غسان حداد (وكان برتبة عميد)، واللواء محمد عمران (وكان برتبة عقيد)، واللواء صلاح جديد (وكان برتبة مقدّم)، رُفِّع هؤلاء بتاريخ (1/ 12/ 1963م)، وفهد الشاعر الذي رُفِّع من عقيد إلى عميد إلى لواء، وكذا العقيد فواز محارب، والمقدّم موسى الزعبي[1]. وتشكّلت حكومة برئاسة (الأستاذ[2] صلاح البيطار مناصفةً بين البعثيين والناصريين[3]، وزيد أعضاء مجلس قيادة الثورة إلى عشرين، عشرة منهم مدنيون. وأُعلنت حالة الطوارئ بالبلاغ العسكري رقم (2)، و«دقت ساعة العمل الثوري»، ساعة الممارسة، التي هي المرجع الأهم، إن لم نقل الوحيد، لتلمس سيرورة تطور النظام الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والثقافي والأخلاقي إلى نظام شمولي مركَّب من عناصر متناقضة أشدّ ما يكون التناقض؛ هي العناصر التي أشرنا إليها لدى تحديد البنية التسلّطية واختلافها عن كل من البنى التقليدية والحديثة[4].

(1) سعد الدين، عدنان، الإخوان المسلمون في سوريا: مذكرات وذكريات، الحكم البعثي 1963-1977م، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2010، ص28.

(2) صفة (الأساتذة) كانت تطلق على ميشيل عفلق وصلاح البيطار وأكرم الحوراني وجلال السيد، وكانت تدلّ على تقدير المدنيين لهم واستهانة العسكريين بهم؛ إذ كانت صفة الأستاذ في الجيش، ولا تزال، تستعمل للتحقير.

(3) بلغ عدد الوزارات التي تشكلت ما بين (8 آذار 1963 و23 شباط 1966م) ثماني وزارات، خمسة منها برئاسة البيطار، واثنتان برئاسة أمين الحافظ، وواحدة برئاسة يوسف زعين.

(4) نريد أن نشير إلى أن «ديمقراطيين» سوريين، ممّن يناهضون الحداثة بوجه عام، =

نعتقد أن العنف العاري؛ بل الإرهاب المنظّم والمعمّم، هو ما كان يخفي هذه التناقضات، إضافةً إلى الإيديولوجية القومية و«الإعلام الكاذب والناقص» بتعبير إدغار موران[1]. لذلك يظل وصف حنة أرندت للبنى التسلّطية مناسباً، باعتبارها تقوم على الإرهاب والإيديولوجيا والإعلام، وتسيطر على قوّة عمل المجتمع أو تؤمّمها، وتخترق جميع تنظيماته، فتحوّله إلى «مجتمع بلا طبقات»[2]، وتحوّل الشعب إلى «جماهير»؛ أي إلى كتل سديمية قُتِلَت في كل فرد من أفرادها شخصيته القانونية والأخلاقية، وجُرِّد من إنسانيته. فإن «تحويل الطبقات إلى جماهير، وإلغاء كلّ تضامن بين الجماعات إلغاءً متوازياً شرطان لازمان للاستبداد الكلّي»[3]. ولا أدلّ على ذلك من المسيرات المليونية، والبيعة «إلى الأبد»، والمبايعة بالدّم، والاحتفالات الصاخبة والمهرجانات الخطابية... التي كانت إحدى العلامات البارزة لعهد حافظ الأسد، فضلاً عن المبالغة في تبجيله والدعاء له من على منابر المساجد والكنائس، وفي المعابد حيث لا منابر ولا محاريب. (من المفيد تقصّي علاقة «القادة الروحيين» بالسلطة، من طريقي: «الاستئناس» والاستزلام).

من الشعبوية إلى التسلّطيّة:

المرحلة الشعبوية: 1963-1970م، سلطة الحزب الواحد:

في ضوء ما تقدم، نفترض أن بوادر البنية التسلّطية، التي ولدت من نقص الدولة وعجزها، أخذت تتبلور صبيحة الثامن من آذار، حين تولى حافظ

= والعلمانية بوجه خاص، ينسبون نظام الحكم الأسدي إلى الحداثة والعلمانية، شأنهم في ذلك شأن جماعات الإسلام السياسي، ويظنّون أنهم يدافعون بذلك عن «الإسلام».

(1) موران، إدغار، مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة أنطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1992م، ص45.

(2) أرندت، حنة، مرجع سابق، ص31 وما بعدها.

(3) أرندت، حنة، ص17.

الأسد قيادة قاعدة الضمير الجوية، وتولّى محمد عمران قيادة اللواء (70) المدرّع للسيطرة على العاصمة دمشق، وتولّى صلاح جديد إدارة شؤون الضباط لوضع الضباط الموالين في الأماكن الحساسة؛ فمن السذاجة أن نتصوّر أن «سلطة الحزب»، التي بدت للمراقب من الخارج سلطةً فعليةً، بين عامي (1963 و1970)، كانت مستقلةً عن سلطة الجيش والمخابرات، أو مختلفةً عنها. فقد أشار عدد من قادة الحزب المدنيين في مذكراتهم إلى أن القرارات التي كانت تتخذها القيادتان القومية والقطرية لم يكن يُنفّذ منها إلا ما يوافق قيادة التنظيم العسكري، وأن العهد الذهبي لسلطة الحزب لم يكن سوى شكل من أشكال تقاسم النفوذ بين الأقوياء في اللجنة العسكرية وحلفائهم العسكريين والمدنيين وفق ما بدا أنه اختلاف في الرؤية حول الأولويات. كتب سامي الجندي، وهو من قدامى البعثيين: «إن المدنيين يجهلون، منذ الثامن من آذار، كلّ ما له علاقة بالجيش وشؤونه، حتى ما اتّصل بالتنظيم الحزبي فيه، فلا يجوز لهم حتى حضور الاجتماعات الحزبية الخاصّة به، غير مخوّلين بتقرير الحرب والسلم، **لا أعني بذلك أبداً أنهم مخوّلون بتقرير الشؤون الأخرى**»[1]. وجميع المصادر التي بين أيدينا تذهب في هذا الاتجاه، وكذلك الروايات الشفوية لكثيرين ممّن خبروا تلك المرحلة. هذا لا ينفي أن سلطة الحزب بدت قوية حين تسلّم صلاح جديد منصب الأمين القطري المساعد، وتفرّغ لبناء الحزب الثوري؛ إذ وضع رهانه في الحزب والمنظّمات الشعبية من أجل التحويل الاشتراكي، وحرب التحرير الشعبية. على المرء أن يستعين بمصباح ديوجين للبحث عن المساواة في هذه السيرة، ناهيكم عن الحرية.

من البدهيّ أن الفوز بالسلطة، والقضاء على المعارضة العفوية والمنظّمة يولّدان تنافساً بين الفائزين، وينقلب الصراع، الذي كان متّجهاً إلى الخارج،

(1) الجندي، سامي، أتحدى وأتهم، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، الناشر فؤاد كرم، (د.ت)، ص27.

إلى صراع داخلي. فما كان يُسمّى «تكتّلات» في التنظيم المدني والعسكري لم يكن سوى صراع خفي بين عصبيات فرعية، عائلية وعشائرية أساساً، وطائفية أيضاً، داخل العصبية «القومية العربية» الموسَّعة، بما هي عصبية انتماء وولاء وفق مبدأ القرابة والملازَمة و«المطالبة والمدافعة» الخلدوني؛ إذ تعمل كلّ عصبية فرعية على إخضاع العصبيات الأخرى واستتباعها أو استبعادها، أو استتباع جزء، واستبعاد جزء آخر من كلٍّ منها وفق قاعدة «فرِّق تسُد» المقنَّعة بادِّعاء الشرعية الثورية؛ أي إن العلاقات الريفية التي لا تزال تحتفظ بمضامينها العائلية والعشائرية النسلية، تنتقل، بلا أيّ تهذيب، إلى الحزب والجيش وسائر المؤسسات التي يُفترض أنها مؤسسات عامّة وحديثة، ما يضفي على السلطة، بجميع مستوياتها، طابعاً حيوياً أو بيولوجياً، قد يكون أساس القمع والعنف المفرطين.

غير أن ما يحفظ تماسك العصبيات الفرعية في مواجهة عمليات الاختراق والتفريق، الوعي الذي يرى أن كل مكسب لأيّ فرد من أفراد العصبية الفرعية، أو العَصَبَة، بالتعبير الخلدوني، مكسب للعصبية كلّها، وهو وعي ذو طابع تبريري، بوسعه أن يقلب الخسائر إلى مكاسب، والهزائم إلى انتصارات، للتكيّف مع الأوضاع القائمة. لذلك، تسهِّل الزبانة السياسية وعمليات الاحتواء وتهدئة الخواطر... إضافةً إلى القمع والإرهاب، تُسهِّل على العصبية الغالبة استتباع العصبيات المغلوبة، وكسب ولائها، بعد كسر شوكتها. وإلا فكيف يمكن تفسير الصراع بين كتلة حافظ الأسد وصلاح جديد ومحمد عمران، مثلاً، وكسب ولاء الطائفة العلوية، أو تفسير تصفية الضباط الدروز والإسماعيليين، وكسب ولاء الطائفتين، الدرزية والاسماعيلية، أو تصفية الضباط السنّة ونزع صلاحيات من تبقّى منهم، وكسب ولاء عصبيات عائلية وعشائرية سنيّة في المدن الكبرى والحواضر الزراعية والأرياف؟ بموازاة سياسة الاختراق والتفرقة والتمييز، ثمّة سياسة الاحتواء التي تمارسها السلطة المركزية، والسلطات المحلية، بالتقرّب من الوجهاء المحليين ورجال

الدين، وتكريمهم في المناسبات العامة، وهذه مكمّلة لعلاقات الزبانة والتبادلية الاجتماعية. وكثيراً ما يتنافس هؤلاء الوجهاء على التقرّب من دوائر السلطة لتعزيز نفوذهم المعنوي في أوساطهم، فيعيدون بذلك للسلطة مقداراً من القوّة أكثر ممّا منحتهم.

الطابع الحيوي للسلطة المتأتّي من علاقات القرابة والنسب، والوعي العصبوي، يقبعان في أساس ما سنغامر بتسميته «طائفية النخبة»، فندعي أن أيّ فرد من النخبة قد يعتقد أنه يمثّل عائلته، أو عشيرته، في الحزب و«الدولة»، ويمثّل الحزب و«الدولة» لدى العائلة والعشيرة. فما أكثر ما تحتفي العائلات والعشائر والطوائف بذوي الرتب العسكرية والمناصب الحكومية من أبنائها. ولمّا كانت العائلة والعشيرة لا تنفصلان عن المذهب أو الطائفة، يغدو من الممكن أن يعتقد الشخص أنّه ممثّل الطائفة في الحزب والدولة، وممثّل الحزب والدولة لدى الطائفة، ولا سيّما حين يتسلّم هذا الشخص منصباً حسّاساً، أو يطمح إلى ذلك، فيحتاج إلى قوّة تسند هذا المنصب، أو تدعم هذا الطموح، فيعود إلى ممالأة البيئة التقليدية التي كان قد انفصل عنها ذاتياً.

السجالات الإيديولوجية والسياسية داخل السلطة الوليدة حول شروط استعادة الوحدة، وتحسين العلاقات مع الدول العربية، وبناء النظام الاشتراكي... وما بدا أنه صراع بين يسار ويمين... كانت كلّها غبار معركة استئثار البعثيين الجدد القادمين من الريف الفقير، والأقلّيات المهمّشة بالسلطة، والاستحواذ على مصادر القوة: الجيش وقوى الأمن والحزب و«المنظمات الشعبية»، والسيطرة على النظام الاقتصادي، وانتزاع «الشرعية» من الخصوم وحلفاء الأمس ورفاق الطريق؛ إذ لا معنى للشرعية، وفق هذا النوع من الصراع، سوى تخوين الآخرين، ونعتهم بكل ما يجردهم من الأهلية السياسية والأخلاقية، وتأليب الجمهور عليهم تمهيداً لتصفيتهم، أو اقتلاعهم من الحقل السياسي، ولا معنى للسيادة سوى استتباع الآخرين وإخضاعهم واستعبادهم، أو كسب ولائهم بالترهيب والترغيب. تحت ذلك

الغبار لجأت اللجنة العسكرية وحلفاؤها من القوميين القدامى والتكنوقراط إلى الآليات الآتية، التي هي آليات تشكُّل البنية التسلطية:

أوّلاً- تنسيق بنية المؤسسة العسكرية-الأمنية:

آ- **تسريح الضباط وصف الضباط والجنود غير المرغوب فيهم**؛ فقد بدأت على الفور عملية تطهير الجيش من العناصر «اليمينية» والناصرية والحورانية (نسبة إلى أكرم الحوراني)؛ إذ صدرت بتاريخ (13) آذار نشرة عسكرية أخرجت (104) ضباط من القادة، على رأسهم قائد الجيش عبد الكريم زهر الدين. وفي (16) آذار صدرت نشرة أخرى بتسريح (150) ضابطاً (قادة كتائب ورؤساء عمليات ألوية وقادة سرايا). ثم تتالت النشرات حتى «بلغ عدد المسرّحين والمُحالين على التقاعد، أو المنقولين إلى وظائف مدنية، في (17 أيار 1964م) نحو ألفي ضابط، وضعفهم من صف الضباط والجنود المتطوّعين. واستُبدل بهؤلاء أعداد كبيرة من ضباط الاحتياط الذين كانوا قد أدّوا خدمة العلم، وجميعهم تقريباً من البعثيين، أكثرهم من العلويين»[1]. وكان الضباط الناصريون، حلفاء الأمس من بين هؤلاء، بعد محاولة الانقلاب الفاشلة التي قاموا بها ضحى الثامن عشر من تموز (1963م)، أُعدم عدد منهم، واعتُقِل آخرون، ونجا من نجا هارباً خارج البلاد. وتتالت عمليات تسريح الضبّاط، أو نقلهم على إيقاع التنافس والصراع بين الكتل، ما استدعى تدخّل؛ بل توسُّط القيادة القومية للتوفيق فيما بينها، فتقرّر حلّ القيادة القطرية، وتولي القيادة القومية زمام السلطة.

جاء في بيان داخلي للقيادة القومية موجّهٍ إلى العسكريين ما يأتي: «إن القيادة القومية تشجب التصفية، وستحمي الرفاق جميعاً من أيّة محاولة

---

(1) مصطفى، خليل، سقوط الجولان، ضابط استخبارات الجولان قبل الحرب، دار الاعتصام، ص29-30، (د.ت)، وأشار إلى ذلك عدنان سعد الدين وفان دام وباتريك سيل ومنيف الرزاز وغيرهم.

تستهدف هذا الغرض. ولكنّها في الوقت نفسه لا تسمح "باستملاك" قطعات من الجيش وتحويلها الى كتل شخصيّة. ستكون القيادة القومية ضدّ كلّ ولاء غير الولاء للحزب. فهي ضد الطائفية والطرح الطائفي، وضد الولاء الشخصي، وضد التكتلات العشائرية، وهى لا تعرف ولاءً إلا للحزب. القيادة القومية مع رئيس الوزراء ووزير الدفاع هي المرجع في المرحلة الحاضرة في حلّ مشكلة الجيش، وإبعاده عن التدخّل في السياسة وشؤون الحكم، وفي إعادته إلى عسكريته. على القيادة القومية مع رئيس الوزراء ووزير الدفاع أن تجرى التنقلات العسكرية الكفيلة بإزالة حالة التوتّر والقلق والتدخّل»[1].

وفي المراجع التي بين أيدينا تفصيلات كثيرة تبيّن كيف استتبّ الأمر في الجيش والمخابرات لحافظ الأسد بعد تسلّمه وزارة الدفاع، لكن كثيراً جداً من التفصيلات الدقيقة التي تبين آليات الاتفاق والاختلاف، وبناء شبكة التبعية والولاء ودوافعها وأسبابها، ستظلُّ مجهولة، وسيظلُّ أيّ بحث في هذا الموضوع ناقصاً.

ب- **الترفيع الاستثنائي** الذي اقتضته عمليات التسريح والنقل، وتمكين أعضاء اللجنة العسكرية، (ومعظمهم من صغار الضباط)، من السيطرة على قيادة الجيش ومفاصلة الأساسية. من الذين رُفّعوا استثنائياً: عفيف البزري، وراشد القطيني، وجمال فيصل، وأمين الحافظ، وصلاح جديد، وحافظ الأسد، وعبد الكريم الجندي، وأحمد سويداني، ومصطفى طلاس، وكثيرون غيرهم. (توالى على قيادة الجيش ثلاثة عشر ضابطاً واحد منهم فقط تولّى منصبه بطريقة نظامية).

ج- **إنشاء وحدات خاصّة لحماية السلطة و«الدفاع عن الثورة»**، كوحدة المغاوير بقيادة سليم حاطوم، وسرايا الدفاع بقيادة رفعت الأسد، والوحدات

(1) حزب البعث العربي الاشتراكي، القيادة القومية، نشرة إلى الرفاق العسكريين رقم 1، كانون الثاني/ يناير 1966م. فان دام، مرجع سابق، ص77.

الخاصة بقيادة علي حيدر، وقوات الحرس الجمهوري... على مبدأ ثقة من يقرّر، وولاء من يمتثل وينفّذ، فضلاً عن «الحرس القومي»، الذي تحوّل إلى ما يُسمّى «الجيش الشعبي». ولما كانت الثقة أمراً لا يمكن التحقّق منه كان لمراكز القوى عيون في هذه الوحدات و«علاقات شخصيّة» مع ضباطها، مهما حاول قادتها أن يحجبوها عن الخصوم وعن قيادة الجيش، أو قيادة الأركان، أو إدارة شؤون الضباط.

د- **بناء «الجيش العقائدي»**؛ أي إنشاء جيش من الحزبيين الموالين داخل الجيش، حيث تعلو المراتب الحزبية على المراتب الوظيفية، والولاءات الشخصية على الكفاءة المهنية والمناقب المسلكية والأخلاقية. ولم يتحقّق ذلك إلا بعد صراع بين الكتل المتنافسة اتضحت، في ضوئه، ولاءات الضباط وعلاقاتهم الشخصية، وحُسم في نهاية الأمر لمصلحة حافظ الأسد عام (1970م). تُجمع الروايات على أن الأسد كان يقوم بنفسه بتعيين قادة الفرق والألوية والكتائب والفصائل وضباط الأمن، وترفيعهم، ووضع كل منهم في المكان الذي يريد، أو نقلهم، أو تسريحهم، كما كان يقوم بتعيين أعضاء القيادات الحزبية والوزراء والمحافظين والمديرين العامّين والسفراء والقضاة، ويرفض أو يوافق على ترشيح أعضاء مجلس الشعب وقيادات المنظمات الشعبية والنقابية.

هـ- **توسيع جهاز المخابرات وتوسيع وظائفه** حتى اشتملت على جميع مجالات الحياة العامّة والخاصّة والشخصية. فمن لا يعرف آليات عمل الأجهزة الأمنية، ومجالات نشاطها، وأسرار تكاثرها، وطريقة اختيار قادتها، وشبكة المخبرين التي أنشأتها في الجسم الاجتماعي وقواه الاقتصادية والسياسية... لا يعرف شيئاً عن بنية النظام السوري. فلم يكن الطيب التيزيني، المفكّر القومي اليساري، مبالغاً في أحاديثه عن «الدولة الأمنيّة»، وفي قوله: «كلّ مواطن مُدان وتحت الطلب». فـ «الموافقة الأمنية» هي هاجس السوريين قبل الإقدام على أيّ عمل، أو نشاط، في المجال

الاجتماعي، أو مجال الأعمال. حتى الأعراس والمآتم تحتاج إلى موافقة أمنية، لا يمكن الحصول عليها، في بعض الحالات، إلا من المراجع العليا.

كان من أولى «البيانات العملية» لاختبار قوّة المؤسسة العسكرية الأمنية إزاء المجتمع، وقدرتها على ترضيضه، أو كسر شوكته، مواجهتها الاحتجاجات الشعبية في حماة وحمص ودمشق بالقوّة العارية والعنف المسلّح، وهدم جامع السلطان في حماة، نيسان (1964م)، واقتحام جامع خالد بن الوليد في حمص، صيف (1964م)، والجامع الأموي وسوق الحميدية التجاري في دمشق، كانون الثاني (1965م). وإذ قاد العمليات في حماة ودمشق كل من حمد عبيد وسليم حاطوم المتحدّرين من الطائفة الدرزية، لم تسلم مدينة السويداء من الحصار بالدبّابات، والتهديد بالقصف الجوي، إثر محاولة سليم حاطوم الانقلابية، في نيسان (1966م)، أو ما سُمّي «مؤامرة سليم حاطوم». وفي أعقاب كل واحدة من هذه المواجهات كانت المخابرات تشنُّ حملة اعتقالات واسعة، ذاق منها المعتقلون وذووهم الأمرّين. وستتكرر المواجهات وحملات الاعتقال في عهد حافظ الأسد في حماة وحلب وجسر الشغور (1982م)، التي راح ضحيتها عشرات آلاف القتلى والجرحى والمعوّقين، ومجزرة تدمر التي راح ضحيّتها مئات المعتقلين السياسيين. وتبعتها حملة اعتقالات، لم تشهد لها سورية مثيلاً، طالت آلافاً مؤلفةً من الرجال والنساء والشباب والشابات من مختلف الاتجاهات، ولا سيّما المحسوبين على جماعة الإخوان المسلمين. ويزخر أدب السجون السوري[1]، ومذكّرات المعتقلين ورواياتهم، بصور من التعذيب الجسدي والنفسي تفوق التصوّر، وتزيد على كل ما شخّصه مصطفى حجازي من مظاهر «هدر الإنسان».

(1) راجع كتابات روزا ياسين حسن ومصطفى خليفة وحسيبة عبد الرحمن وياسين الحاج صالح وغيرهم كثير.

ثانياً- بناء الحزب «الثوري» من موقع السلطة:

الحزب الثوري العقائدي هو الأداة الرئيسة لتنظيم «الجماهير الشعبية» وتعبئتها وحشدها وتشكيل وعيها وضبط إيقاع حركتها، والسيطرة على الميول والاتجاهات الفردية، وتجاوز الفروق والاختلافات، أو طمسها ومحاولة السيطرة عليها؛ فهو بهذه الصفات «مصنع» لإنتاج «الكائنات التوتاليتارية»[1] المتشابهة. وما يجعله كذلك التشبّع بالإيديولوجيا، في تشكيل علاقات التبعية والولاء، «والانضباط الحديدي»، أو نظام الأمر والطاعة، والبنية الهرمية الشبيهة بالبنية البطركية، وتبعية الأدنى للأعلى، و«تأنيث الأعلى للأدنى» بالمعنى الشائع للأنوثة، وفق علاقة الشيخ والمريد[2]، أو وفق «تراتبية الاحتقار»؛ احتقار الأعلى للأدنى، المؤسّسة على الاحترام من جانب واحد (احترام الأدنى للأعلى والأصغر للأكبر)، علاوةً على وحدة الرأي والموقف، ونبذ الاختلاف وازدراء المختلفين وتجريدهم من كل جدارة واستحقاق، بما في ذلك استحقاق الحياة.

ليس عبثاً تعريف الحزب بأنه صورة مصغّرة عن المجتمع الذي يُراد بناؤه. فما من حزب ثوري، حاكم أو «معارض»، ليس لديه ادعاء صريح بأنه سيبني المجتمع على صورته ومثاله، وهذا ما يسوّغ سلطة الحزب، ويسمح بتحوله إلى حزب السلطة، وإحدى أدوات الحكم، ونواة الحركة الشعبوية والظاهرة الجماهيرية.

وتكتمل البنية التوتاليتارية للحزب حين تمرّ علاقات الولاء من القنوات الأمنية السريّة، وتختبر فيها، وتتحدّد في ضوئها منازل الأعضاء (جمع منزلة)، ومواقعهم التنظيمية وامتيازاتهم، ما يعني بناء حزب داخل الحزب

(1) التعبير لحنة أرندت في كتابها: أسس التوتاليتارية، مرجع سابق.

(2) راجع: حمودي، عبد الله، الشيخ والمريد، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط4، 2010م، ص12 وما بعدها. يرى عبد الله حمودي أنّ علاقة الشيخ بالمريد علاقة أنموذجية لفهم علاقات السلطة.

يعمل على دمجه في البنية الأمنية للسلطة، حيث يتعيَّن على كل عضو أن يبرهن على صحة ولائه في كل وقت وكل مناسبة، وبلا مناسبة، وليس من برهان أكثر قوّة من تقديم الخدمات من دون أن تُطلَب، وتنفيذ المهمّات من دون أن تُناقَش، والوشاية بالرفاق والأصدقاء والزملاء والأقارب والجيران والأهل. فالحزب، وهذه الحال، ليس الذراع المدنية للسلطة العسكرية، أو وجهها المدني؛ بل الأجهزة الأمنية التي تعيد تشكيل الحزب تنظيمياً وفكرياً وسياسياً وأخلاقياً[1]، ليغدو حزبَ السلطة ونسقاً لإنتاج الوشاة والمخبرين مكمّلاً لنسق الأجهزة الأمنية، التي أنشأت شبكة من المخبرين أشبه ما تكون بالجملة العصبية تعصب الجسم الاجتماعي كلّه، ولا تستثني الحزب والجيش والإدارة المدنية والإنتاجية والخدمية. فالانتقال من «سلطة الحزب» إلى حزب السلطة هو علامة التحوّل من الشعبوية إلى التسلّطية. ومن الصعب تحديد لحظة التحوّل، التي اكتملت عام (1985م).

نحن هنا إزاء سلطة لا تصنع الأفراد فحسب، كالسلطة البطركية التقليدية؛ بل تصنع المجتمع وتحوِّله إلى معسكر هو بالأحرى معسكر اعتقال، أو «سجن كبير»، كل فرد فيه «مُدان وتحت الطلب» بتعبير الطيب التيزيني. السجن أو المعتَقل والمدرسة (والمعهد والجامعة) والمصنع رموز تلخّص أو تكثّف الخصائص التوتاليتارية، النازية، أو الستالينية، في البنية التسلّطية السورية. قد تكفي، هنا، دراسة بنية المدرسة السورية الابتدائية والمتوسطة والعليا من جميع وجوهها، لإلقاء الضوء على هذه البنية[2].

---

(1) لا ينفرد حزب البعث بهذه العاهة الأخلاقية؛ بل ثمة في كل واحد من الأحزاب العقائدية عيون للأمين العام، أو أحد منافسيه.

(2) كنت مدرساً للغة العربية في ثانوية إبراهيم زين الدين في مدينة شهبا، محافظة السويداء. طلبني في أحد الأيام مدير الثانوية في أثناء الدرس، على غير عادته، فتوجست شرّاً، وحين «مثلت بين يديه»؛ إذ دورية من المخابرات العسكرية يأمرني رئيسها (مساعد أول) أن أعيد شرح درس «الأدب الملتزم» لطلابي في صف (البكالوريا)، فاندهشت لهذا الطلب، ورجوته أن يقوم هو بهذه المهمة بدلاً مني.

فمنذ عام (1971م) لم تعد قيادات الفروع والشعب تُنتَخَب من مؤتمراتها؛ بل صارت مؤتمرات الشُّعَب تنتخب مندوبها للمؤتمر القطري الذي ينتخب القيادة القطرية، وهذه الأخيرة تعيِّن قيادات الفروع، مع صلاحية معيّنة لمؤتمر الفرع في سحب الثقة الكلية أو الجزئية. وفي عام (1980م) صدّق المؤتمر القطري تعيين اللجنة المركزية، ثمّ عُيِّنت القيادة القطرية من بين أعضائها، فأنهى مسألة انتخاب اللجنة المركزية والقيادة القطرية من الحياة المؤتمرية للحزب .وفي عام (1986م) صدّق المؤتمر القطري السابع تعيين قيادة الحزب المركزية والقطرية بلا انتخاب. ثم توقّفت مؤتمرات الحزب منذ عام (1986م) ودخلت سورية مرحلتها «البريجينيفية» حتى عام (2000م)، عام وفاة الرئيس حافظ الأسد؛ إذ انعقد المؤتمر القطري، وانتُخِب الدكتور بشار الأسد خلفاً لأبيه، وكان قد رُفِّع إلى رتبة فريق بمرسوم تشريعي، ومنحه المؤتمر لقب «قائد مسيرة الحزب والشعب».

وإلى ذلك، لم تعد القيادة القطرية منذ عام (1990م) ذات شأن في السياسية الخارجية؛ إذ تولاها الرئيس، وغدت القطرية للداخل، وحلّ محلّها جهاز أوسع يُدعى «القيادة»، يشترك فيه رؤساء الأجهزة، إلى جانب القيادة القطرية، ولم يعد الرئيس يحضر اجتماعات القيادة، ولا يستطيع أعضاؤها مقابلته إلا المحظيين منهم، مثلهم في ذلك مثل أعضاء قيادة الجبهة الوطنية التقدميّة، ورئيس الحكومة والوزراء ومن في حكمهم. وكانت المؤتمرات قد تحوّلت إلى مهرجانات خطابية للاحتفاء بـ«الرفيق القائد» و«القائد الرمز» و«سيّد الوطن» و«الأب القائد» و«بطل التشرينين» (الحركة التصحيحية وحرب تشرين) و«بطل الحرب والسلام» و«قائدنا إلى الأبد»... وراح المنظّرون من الإعلاميين وأساطين الثقافة والفقهاء، من أمثال البوطي والفرفور...، يتنافسون في إضفاء صفات شرفية على الأسد تضعه في مصافّ الأنبياء والأولياء، وينسبون إليه الأوليّة في كلّ شيء، وراح «المثقفون» يستشهدون بأقواله، يزيّنون بها محاضراتهم ومقالاتهم وبحوثهم، وتحوّلت القيادة القومية

إلى هيئة فخرية. ومن البدهيّ أن ينصرف أعضاء القيادتين القطرية والقومية، وأعضاء قيادة الجبهة، وأعضاء مجلس الشعب، مثل غيرهم من «كبار القوم»، إلى «العلاقات العامة»، وسطاءَ ومعقبي معاملات، تدرأ عنهم سأم العطالة.

ما يهمّنا هنا، بصورة أساسية، النظر إلى المجتمع على أنه موضوع هامد ومطاوع للإرادة الثورية، وكذلك الفرد. فليس المجتمع من ينتج أشكال حياته، ويحدّد مبادئ الحقّ والأخلاق، والفرد ليس حراً في تحديد خياراته واتجاه حياته الشخصية؛ بل الحزب هو الصيغة الناجزة لما يجب أن يكون عليه المجتمع، و«المناضل» و«المناضلة»، وغالباً ما يكونان مُخبِراً ومخبِرةً، هما الصيغة التي يجب أن يكون عليها المواطن والمواطِنة. وهو؛ أي الحزب، من يقرّر مبادئ الحق والأخلاق وفق اقتناعه الذاتي، وعلى هدي رسالته وأهدافه السامية، وهو من يدرك المصلحة الوطنية العليا ومصلحة الشعب أكثر من الشعب ذاته، فيقرّر ما هي هذه المصلحة وما السبيل إلى تحقيقها.

المجتمع متخلّف أو متأخّر وتابع؛ والسبيل الوحيد لتجاوز هذه الأوضاع هو الانتماء إلى الحركة الثورية، والانضواء في صفوفها، والانخراط في نشاطها. فحين يصف أعضاء الحزب الثوري مجتمعهم بأنه متخلّف أو متأخر وتابع يستثنون أنفسهم وحزبهم. الحزب «مَطْهَر» يتطهَّر فيه الأفراد من التخلّف وتداعياته. وحين يستمر الحزب في وصف المجتمع بالتخلّف، ولو بعد عقود من حكمه التقدّمي، فإن ذلك لا يعني سوى تأكيد شرعية قيادته لمجتمع قاصر وعاجز عن إدارة شؤونه بنفسه؛ ما يعني أن الحزب والمؤسسات التي يسيطر عليها، فتغدو مؤسسات الحزب، هي السبيل الوحيد لحيازة التقدّم، وارتقاء الأفراد وتحسين شروط حياتهم. هكذا هي القسمة بين مجتمع متخلّف وتابع وطليعة تقدميّة متحرّرة تسبغ على نفسها ما تشتهي من صفات.

المجتمع، وفق هذه الرؤية، ليس بنية علائقية، أو كلية عينية، ومؤسسات الدولة ليست مؤسسات عامّة؛ بل مؤسسات الحزب الذي يملك الدولة التي تملك الشعب. المجتمع جمع غير منسوج من الأفراد والجماعات، وفرص

متاحة عن طريق الحزب و«مؤسّساته» جدير بهم أن يتنافسوا عليها. والتنافس لا يحتاج إلى مؤهلات أو جدارة؛ بل إلى ولاء خالص، وتبعيّة تامّة. والامتيازات لا تكون عادة إلا بحسب درجة التبعية والولاء، وهذه تقديرية في جميع الأحوال، لا يمكن قياسها، ولا التحقّق منها، إلا بصورة ظرفية؛ لذلك يمكن أن ينتقل الولاء من جهة إلى أخرى، وأن ينقلب إلى نقيضه، وأن تنهار ثقة المتبوع بالتابع والولي بالموالي، ويصبح الأخير موضع ريبة وشك، كلّما اقترب من أي دائرة من دوائر القرار تنزع منه صلاحيات منصبه وتزداد مهمّاته ومسؤولياته؛ لذلك تجدنا إزاء هرم من المسؤولين عن أفعالهم وأقوالهم ورغباتهم وأحلامهم وتفاصيل حياتهم اليومية أمام (المعلم) وفق تسلسل صاعد على رأسه حاكم غير مسؤول أمام أي جهة، أو هيئة، أو قانون، وضعياً كان القانون أم أخلاقياً. بموجب هذه الوضعية تغدو الحقوق الدستورية والقانونية للمواطنين منحاً وهبات وعطاءات ومكرمات تلهج بها الصحف والإذاعة والتلفزيون ومسيرات الشكر. (عناصر الأمن والمخابرات فحسب غير مسؤولين عن «الجرائم التي يرتكبونها في أثناء تأدية واجبهم»، بموجب قانون صريح).

البنية الريفيّة والأقلّوية للحزب والجيش (جرثومة الطائفية):

كتب سامي الجندي، أحد أعضاء الحزب الأوائل: كان كل المنتسبين إلى الحزب في دمشق من العناصر الشابة الطلابية القروية، التي كانت تؤم الجامعات والثانويات بين عامي (1940 و1955م)، حتى إذا انتهت عادت إلى مسقط رأسها فتوالى نشاطها. ولقد كانت الشروط الاجتماعية في الريف مواتية لنشوء الحزب وامتداده، فتضخم فيه، وظلّ هزيلاً في المدن، ولا سيّما دمشق. ومع الزمن أصبح جسماً كبيراً برأسٍ صغير[1]؛ لذا كان

(1) فان دام، نيقولاوس، الصراع على السلطة في سورية: الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى (بإشراف المؤلف)، 2006م، ص39.

طبيعياً أن تستميل إيديولوجية حزب البعث بشدّة أبناء الأقلّيات الدينية المتكلّمين بالعربية؛ فهؤلاء أصبحوا يأملون أن يساعدهم حزب البعث في تحرير أنفسهم من وضعهم كأقلّيات، ومن الإطار الاجتماعي الضيّق الذي تفرضه عليهم الروابط الطائفية والإقليمية والعشائرية[1]. وفي هذا المنحى، ذهب مطاع صفدي في قوله: إن البنيات الأكثر انعزالاً، وفي الوقت نفسه الأكثر طموحاً لغزو هرم المجتمع القديم التقليدي، الذي تسيطر عليه طبقات المدن الإسلامية السنيّة في الدين، والبرجوازية في الوجاهة الاجتماعية والسيطرة السياسية والاقتصادية، هذه البنيات القلقة الطامحة هي التي أسّست الأطر الأولى للحزب، ونقلت إليه نوازعها اللاشعورية من خلال الأهداف الثورية[2].

كان حلّ جميع الأحزاب السياسية أحد شروط عبد الناصر على المفاوضين السوريين لإقامة الوحدة. وبالفعل، تقرّر حلّ الأحزاب، ومنها حزب البعث العربي الاشتراكي[3]، وظلّ كذلك حتى أيار (1962م)؛ إذ أُعيد تنظيمه وفق التصوّر الذي أشرنا إليه. وكان أعضاؤه قد تفرّقوا في تنظيمات مختلفة بعد الانفصال، ولم يتبقَّ سوى مجموعات قليلة في كلٍّ من اللاذقية ودير الزور ودرعا، ممّن رفضوا حلّ الحزب، فأُطلِق عليهم اسم «القطريين»، وكان هؤلاء من أوائل من اتصلت بهم اللجنة العسكرية من التنظيم المدني لإعادة بناء الحزب. وتتفق معظم المصادر على أن عدد أعضاء الحزب لم

(1) عمران، محمد، تجربتي في الثورة، عن: فاندام، مرجع سابق، ص41.

(2) صفدي، مطاع، حزب البعث، مأساة المولد مأساة النهاية، منشورات دار الآداب، بيروت، 1964م، ص69.

(3) سمي الحزب كذلك بعد توحيد الحزب الاشتراكي العربي بقيادة أكرم الحوراني، وحزب البعث العربي، بقيادة ميشيل عفلق، في السابع من نيسان 1947م، وصار هذا التاريخ عيد ميلاد الحزب. وحين أعيد تنظيمه في مؤتمر حمص عام 1962م، الذي حضره محمد عمران عن اللجنة العسكرية، كان أكرم الحوراني والحزب الاشتراكي العربي قد انفصلا عن البعثيين، وصُنِّفوا في عداد «أعداء الحزب».

يكن يزيد على (400) عضو صبيحة الثامن من آذار (1963م)، ولم يكونوا سوى بضع عشرات قبل ذلك[1]. وإثر الاستيلاء على السلطة، راحت أعداد الحزبيين تتضخّم حتى بلغت (65000) عام (1971م)، ثم قفزت إلى (1715737) عام (2000م)[2]، أكثر من نصفهم من الشباب. ويرجح أن هذه الأعداد لا تشتمل على العسكريين. وإذ يتفق منظِّرو الأحزاب على أن الانتهازيين والوصوليين يتسلّلون إلى حزب السلطة، ويبذلون الغالي والنفيس للترقّي في مراتبه، فإن هذا العيب هو ميزة الحزب الشمولي وأحد خصائص البنية التسلّطية التي تقوم على الولاءات الشخصية والامتيازات المقابلة لها، وتحتاج من أعضاء الحزب أن يتماهوا فيها وأن يخوضوا حربها على المجتمع بأدواتهم، ومن أهمها الدعاية والتبرير والوشاية. وهذه الأخيرة؛ أي الوشاية، هي التي تجعل المرتبطين بالأجهزة الأمنية، من رعاع الريف وحثالة المدن، ذوي نفوذ في الحزب والدولة والمنظّمات الشعبية. فمن الصعب أن تبنى حركة توتاليتارية على غير هذا الأساس.

إن ظروف إعادة بناء الحزب، والتساهل المفرط في شروط العضوية، وترقية أو ترفيع الأنصار والمتدرّبين، أطلقت أيدي القيادات في تنظيم الأقارب والمحاسيب وأبناء العشائر والطوائف وترقيتهم، فتشكّلت كتل لا يربطها سوى رابط إيديولوجي ملتبس، وموضع جدال بين أنصار أولوية البناء الاشتراكي وأنصار التوجُّه القومي والتعاون مع الدول العربية، بغضّ النظر عن اختلاف أنظمة الحكم؛ إضافةً إلى تأثّر دوائر واسعة من الحزبيين بالاشتراكية العلمية والماركسية اللينينية. فقد جاء في التقرير التنظيمي لعام

---

(1) بحسب أنطون مقدسي في مقابلة خاصّة أجراها الباحث ولم تُنشر، وفي رسالته المفتوحة إلى الرئيس بشار الأسد، صحيفة الحياة، لندن، 14 آب/ أغسطس 2000م.

(2) حزب البعث العربي الاشتراكي، تقارير وقرارات المؤتمر القطري الاستثنائي الخامس، (30 أيار/ مايو-13 حزيران/ يونيو 1974)، ص33.

(1965م) أن «ضعف العلاقات الموضوعية في الحزب، سواء بين الأعضاء أم بين المنظمات، هو أكثر الظاهرات السلبية خطورةً على تماسك الحزب التنظيمي، وقدرته على التلاحم والحركة، ونموّه نمواً عضوياً متجانساً. ويمثّل فساد هذه العلاقات ضمور الروح الرفاقية بين الأعضاء، وقيام العلاقات الشخصية بدل العلاقات الحزبية، وتقسيم الولاء بين المنظّمة والتكتلات الموجودة في الحزب. ويهدّد الحزب، نتيجة ذلك الخطر، تسرّب أمراض الواقع البرجوازي الإقطاعي العشائري الطائفي إلى قلب الحزب. إن ضعف العلاقات الموضوعية داخل الحزب أدّى الى ضعف الانضباط الحزبي»[1].

وينقل فان دام عن إحدى الوثائق الداخلية لحزب البعث ما يأتي: «ألحّت ظروف الثورة الأولى، ومرحلتها الصعبة، على دعوة عدد كبير من العسكريين الاحتياطيين (ضباط وضباط صف) حزبيين ومؤيدين لملء الشواغر التي نجمت عن تصفيات الخصوم، ولتدعيم مواقف الثورة وحمايتها، ولم يسمح ذلك الإلحاح، آنذاك، باعتماد أسس موضوعية في عملية الاستدعاء، وإنما كانت عوامل الصداقة والقرابة، وأحياناً مجرّد المعرفة الشخصية هي الأساس، ممّا أدى إلى تسرّب عدد معين من العناصر الغريبة البعيدة عن منطق الحزب ومنطلقاته»[2].

يبدو أن إعادة تنظيم الحزب، وما رافقها من ملابسات وخلافات وتصفيات، كانت عملية بناء حزب جديد «قائم بذاته»[3] حول نواة عسكرية، كانت صاحبة القول الأخير في كلّ ما يتعلق بسياسة ما ظلّ يُسمّى «حزب البعث العربي الاشتراكي»[4]، الذي سيتبع جناحه المدني جناحَه العسكري،

---

(1) عن: فان دام، مرجع سابق، ص47.

(2) فان دام، نيقولاوس، الصراع على السلطة في سورية: الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى (بإشراف المؤلف)، 2006م، ص59-60.

(3) الرزاز، منيف، مرجع سابق، ص88.

(4) راجع: الرزاز، منيف، التجربة المرّة، ص86 وما بعدها. وراجع في الموضوع =

وتتوزّع ولاءات أعضائه وكوادره بين مراكز القوى ريثما تتحقق الغلبة للأقوى، وتخترقه الأجهزة الأمنية كما اخترقت المجتمع و«المنظمات الشعبية». ما يؤكد ذلك قول منيف الرزاز: إن الحزب (الحزب المدني) لم يكن له علم بحركة (28 آذار 1962م)، ولم يكن له علم رسمي بحركة (8 آذار 1963م). فقد دعيت قيادة الحزب (بعد نجاح الانقلاب) إلى تشكيل وزارة برئاسة صلاح البيطار والمشاركة في المجلس الوطني[1]؛ أي: إن من علم من أعضاء القيادة إنما علم بصفة شخصية.

وحين تشكلت قيادة قطرية وقومية مشتركة بين المدنيين والعسكريين، مُنح العسكريون حقّ الإشراف على التنظيم المدني، في حين منع المدنيون من حقّ الإشراف على التنظيم العسكري، فظلّ مغلقاً على قيادة الحزب إغلاقاً تامّاً وظلّ تابعاً للقيادة العسكرية، لا يحقّ حتى للأمين العام للحزب أن يتدخّل فيه[2]. ولا بدّ من الإشارة إلى أن «الريفيين الخشنين، الذين انضموا إلى الحزب من خلال تيار الأرسوزي، لم يكنُّوا، قط، أي إعجاب بالمنظرين الدمشقيين البرجوازيين»[3]. وكان الدكتور وهيب الغانم يمثل هذا التيار في مدينة اللاذقية، وكان حافظ الأسد من أكثر المقرّبين إليه، من الطلاب الذين كان يُشرف على إعدادهم، ويشجّعهم على دخول الكلية العسكرية «الطريق الملكية» إلى السلطة.

كتب سامي الجندي، وهو من تلاميذ الأرسوزي: «... قد يجهل الناس أن حركة (23) شباط أحلّت الأستاذ الأرسوزي أباً روحياً للحزب بدل

= نفسه: الأطرش، منصور، الجيل المدان، الريس للكتب والنشر، بيروت، 2008م. وكان الأطرش أحد أعضاء مجلس قيادة الثورة الموسّع بعد انقلاب الثامن من آذار 1963م.

(1) المصدر نفسه، ص90-91.

(2) المرجع نفسه، ص93

(3) سيل، باتريك، مرجع سابق، ص105.

الأستاذ ميشيل عفلق تنفيذاً لخطة قديمة، بعد تمهيد طويل بدأ قليلاً بعد 8 آذار (1963م). فلقد كان المدني الوحيد الذي يزور القطعات العسكرية، ويحاضر فيها، بينما حُجِبت حجباً كاملاً عن المدنيين القياديين في الحزب؛ لأنّه لم يكن منه خطر على دعامة الحكم الوحيدة: الجيش. فقد كان خارج الحزب، بلا طموح سياسي، شيخاً فانياً استغلّ الشباطيون عجز سنواته الأخيرة استغلالاً لا يمكن أن يغفره لهم أصدقاؤه الأوّلون، أيقظوا فيه طموح الشباب على أثرة الشيخ وانتمائه الطائفي، بعد أن قضى عمره ثائراً على الانتماءات المتخلّفة. والراحلون عن الأرض يعودون، بعد أن تنطفئ جذوة الثورة، إلى النقطة التي بدؤوا منها، يمشون إلى وراء»[1].

وإلى ذلك تتقاطع المصادر في الإشارة إلى المسألة الطائفية في التنظيمين المدني والعسكري، ولاسيّما في الثاني، وهو الموضوع الذي عالجه بالتفصيل نيقولاوس فان دام إلى جانب العشائرية والجهوية، كما أشار إليه باتريك سيل إشارات واضحة. لكن منيف الرزاز ناقشه بصورة مباشرة أيضاً؛ إذ أفرد له فقرة خاصةً تحت عنوان «التكتّل الطائفي»[2]، وأشار إليه في عدّة مواضع من كتابه (**التجربة المرّة**)، ووصف قيادة حركة (23 شباط 1966م) بأنها «كوّنت جيشاً عشائرياً» باسم تكوين جيش عقائدي[3]. ولا تزال هذه المسألة موضوع جدال، ولا سيّما حين تتعلق بوصف النظام بأنه «نظام طائفي»، والسلطة بأنها «سلطة طائفية»، أو سلطة «تحالف الأقلّيات».

يقول باتريك سيل: «كان العلويون يشعرون شعوراً حادّاً بالظلم منذ عدة قرون، ولعلّ هذا يشرح السبب الذي جعل هذه الطائفة المقهورة تنتفض انتفاضاً عنيفاً بقوة جامحة ومحمومة على اقتناص فرص الحصول على التعلّم والثروة والسلطة، بمجرد أن دار دولاب الحظ. ومع وجود هذا التاريخ من

(1) الجندي، سامي، البعث، دار النهار للنشر، بيروت-لبنان، 1969م، ص19-20.
(2) الرزاز، منيف، مرجع سابق، ص158-160.
(3) المرجع نفسه، ص259.

الكبت والقمع والاستغلال، كان من المتوقّع أن يبحث العلويون عن تعديل لمظالم الماضي، وأن يكونوا مصمّمين على ألا يذعنوا للخضوع ثانيةً»[1].

إلا أن مناقشة موضوعية لهذه المسألة، وهي على جانب كبير من الأهمية، تقتضي الانطلاق من واقع الجماعات الوسيطة بين الفرد والدولة؛ أي التضامنيات والعصبيات العائلية والعشائرية والمذهبية والجهوية، التي لم تغب يوماً عن الدولة السلطانية التقليدية، ولم تكن قد فقدت إلا القليل من قوّتها ونفوذها صبيحة الاستقلال، لأسباب ألمحنا إلى بعضها. ففي ظلّ حلّ الأحزاب، وتسييس النقابات (النقابية السياسية) والحجر على سائر التنظيمات الاجتماعية الحديثة، منذ عام (1958م)، كان لا بدّ من أن تستعيد التضامنيات التقليدية شيئاً من قوّتها ونفوذها، وتتحوّل إلى أطر للعمل الاجتماعي والسياسي. ويمكن اكتشاف أثر هذه التضامنيات القائمة على ثنوية القريب والغريب في العلاقات الجهوية والعائلية والعشائرية والطائفية في جميع البنى والمؤسسات، التي يُفترض أنها بنى ومؤسسات حديثة، قبل سيطرة «البعثيين» على الحكم وبعدها. و«تظهر فاعلية هذه القوى الموازية في الترتيبات التضامنية للدولة التسلّطية من خلال علاقات الزبانة السياسية (Political Cleintalism) والتبادلية الاجتماعية (Social Exchange)؛ أي: إن أسس التعامل الاجتماعي مبنيّة على تبنّي رموز النخبة السياسية لزبائن تضعهم في مراكز السلطة الاجتماعية والسياسية الحساسة على أساس تبادل المنافع والخدمات، ما يؤدّي إلى ظهور «طبقة مستفيدة» من سياسات الدولة التسلّطية، بانغلاقها وانفتاحها، وما هذه الطبقة سوى من إفرازات رأسمالية الدولة. وهذا لا يمنع أن تكون هذه الطبقة موضوعاً للإرهاب المنظّم الذي تمارسه المخابرات ومنظومة «الأمن القومي» الرهيبة»[2].

(1) سيل، باتريك، مرجع سابق، ص45.

(2) النقيب، خلدون حسن، الدولة التسلطية في المشرق العربي، مرجع سابق، ص186، بتصرّف.

هذه الطبقة المستفيدة تضمُّ أفراداً من مختلف الفئات الاجتماعية والجماعات الإثنية والعشائرية والدينية والمذهبية بنسب مختلفة، بصفتهم أفراداً ذوي امتيازات، تجعلهم نوعاً من وسطاء جدد، أو وجهاء جدد يتقرّب منهم الناس، في أوساطهم، لاجتلاب المغانم، أو دفع المغارم، وليس لأيٍّ منهم سلطة مادية، أو نفوذ معنوي، غير ما يستمدّه من علاقته بالسلطة وأجهزتها الأمنية، سوى قلّة من المقرّبين. يمكن تشبيه هؤلاء اجتماعياً بالمتعاونين مع الفرنسيين قبل الاستقلال، يخافهم الناس ويتملّقونهم، ولا يحترمونهم (اليد التي لا تستطيع أن تعضها قبِّلها وادعُ عليها بالكسر). وهذه نتيجة منطقية لشبكة المصالح المادية والمعنوية، المتقاطعة والمتوازية، التي تديرها السلطة وتتحكّم فيها، على النحو الذي يعود بالنفع على مؤسساتها وأفرادها. وقد أشرنا إلى موقع المرأة في شبكة المصالح المادية والمعنوية والوظيفة الجديدة التي أنيطت بها في إطار الزبانة السياسية والتبادلية الاجتماعية، ما يغني عن معالجتها هنا.

فإن مجريات الحرب الدائرة، اليوم، تؤكّد ما ذهبنا إليه من أن العائلة، أو العشيرة، أو الطائفة، إذ تَعدُّ المكاسب التي يحصل عليها أفرادها مكاسب لها، تلتفُّ حول العصبية الغالبة التي تمسك بزمام السلطة. وكلما ازداد عدد الأفراد المستفيدين، أيّاً كان نوع الفائدة ومقدارها، يزداد ولاء العائلة أو العشيرة أو الطائفة للسلطة، ويغدو الدفاع عنها دفاعاً عما تعدّه مكاسبها المادية والمعنوية، ودفاعاً عن أفرادها، إذ «الظفر لا يطفر من اللحم».

ولعله من الضروري مناقشة هذه المسألة في ضوء الامتيازات التي منحتها الدساتير المتعاقبة، وآخرها دستور (2011م)، للعرب، وللجماعات الدينية والمذهبية، حين منحت هذه الجماعات سلطة على أتباعها موازية لسلطة الدولة، من طريق «قوانين الأحوال الشخصية» والمحاكم الشرعية، ما يعني أن الدولة لا تزال «دولة ناقصة»، بتعبير كارل ماركس، مقارنةً بالدولة المحايدة حياداً تامّاً إزاء عقائد مواطنيها وانتماءاتهم الإثنية واتجاهاتهم

الفكرية والسياسية، وأن العصبيات الإثنية والدينية والمذهبية تنمو وتترعرع في مناخ هذا النقص، وينمو بنموها التمييز الجنسي[1]. وحين تكون الدولة ناقصة على هذا النحو (علاوةً على كونها نصف دولة لنصف مجتمع) لا فرق في أن تميل إلى هذا الجانب أو ذاك، وتحابي هذه الفئة أو تلك. على هذا الأساس، يُمكن نقد وظائف الدولة وممارسات سلطتها السياسية.

في ظلّ نقص الدولة يمكن أن تبرز نخبة (أوليغارشية) عسكرية-أمنية لا تعترف بوجود شعب، أو مجتمع، أو مصلحة عامة، خارج نطاق تصوّرها لذاتها على أنها وصية على المجتمع والشعب وقيِّمة عليهما، إن لم نقل أنها هي المجتمع والشعب، ولها وحدها أن تقرّر ما هي المصلحة الوطنية أو القومية. فسلطة الدولة الناقصة ناقصة مثلها، لا فرق في أن تميل إلى هذا الجانب أو ذاك. وإلى ذلك لا ينبغي النظر إليها بمعزل عن تسييس العروبة وتنسيبها، اللذين لا يختلفان في شيء عن تسييس الدين وتنسيبه وتأويله يسارياً، بحسب المتكلم.

ولكن الأهم من هذا كلّه أنه لم يكن هناك أيّ شكل من أشكال توزيع السلطة، أو تقسيمها، أو اقتسامها، منذ (1970م) حتى عام (2000م)؛ لذلك يمكن وصف سيرورة تطوّر النظام بأنّها سيرورة توحيد السلطة ومصادر القوّة، ثمّ احتكارها، ثم انقسامها واقتسامها ثانيةً بعد وفاة الرئيس السابق حافظ الأسد. وبهذا تكون قد اكتملت دورة حياة النظام؛ من التشظي، أو الانقسام والاقتسام، إلى الوحدة، ثم إلى التشظّي والاقتسام من جديد. فما يجري في سورية اليوم لا يعدو كونه شكلاً من أشكال تشظّي مصادر القوة، وتشظّي السلطة، وانكشاف جذرها الأصلي بوصفها علاقات قوة عارية،

(1) يستدلّ على تعمّق التمييز الجنسي من التحفظات التي وضعتها الحكومة السورية على اتفاقية سيداو، علاوةً على تبرير جرائم الشرف رسمياً بأنها «دفاع عن طهارة المرأة العربية»، بحسب تصريح بثينة شعبان مستشارة رئيس الجمهورية، والناطقة الرسمية باسم الرئاسة.

فضلاً عن تزعزع منظومة الولاء، إن لم نقل انهيارها. وهذا التزعزع نتيجة لانقسام السلطة واقتسامها وتشظّي مصادرها.

كانت السلطة قبل «الحركة التصحيحية» (1970م) موزّعة بين مراكز القوى التي تعمل مجتمعةً تحت راية الحزب. أمّا بعد ذلك العام فقد انتقل مركز ثقل السلطة من الحزب القائد إلى الرئيس القائد، قائد الدولة والشعب، رئيس السلطة التنفيذية والقائد الأعلى للجيش والقوات المسلّحة والأمين العام للحزب ورئيس الجبهة الوطنية التقدّمية ورئيس مجلس القضاء الأعلى، وصاحب الحق «الدستوري» في التشريع وحلّ مجلس الشعب، وردّ قوانينه إليه، أو عدم تصديقها، في حين لا يملك مجلس الشعب عملياً ردّ مراسيمه أو عدم تصديقها؛ لأن بيد الرئيس حلّ المجلس[1]. واستمرّ الحزب، بصفته مؤسسةً إيديولوجية، في ممارسة وظيفته التسويغية والتبريرية محمولةً على السلطة الأمنية لتعزيز عبادة الفرد.

فقد أخذ الرئيس السابق حافظ الأسد السلطة بجميع الوسائل التي تؤخذ بها، على نحو ما حدّدها مكيافيلي (1469-1527م)، باستثناء الوراثة، فقد تركها لذريّته[2]؛ لذلك ثابر على أن يكون مهيباً مرهوب الجانب أكثر من أن يكون محبوباً، وأن يشرف على كل شيء بنفسه، فهو سيّد التفاصيل والحذر، وسيّد المهارة في تحريك صراعات النفوذ الداخلي، لا يثق حتى بالمقرّبين إليه، بمن في ذلك أخوه رفعت الأسد قائد سرايا الدفاع. يروي العماد أوّل مصطفى طلاس أن «الرئيس الأسد كان الشخص الوحيد الذي يتابع

(1) راجع الدستور الدائم للجمهورية العربية السورية، الذي أُقرّ باستفتاء شعبي عام 1973م.

(2) راجع: مكيافيلي، كتاب الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، (د.ت)، نسخة إلكترونية، متاحة على الرابط: http://www.bsociology.com/p/pdf-50.html، يعالج طرق الحصول على السلطة أو الملك وطرق الحفاظ عليها وأسباب ضياعها.

المواضيع الأمنية داخل الوحدة (569) (سرايا الدفاع)؛ ذلك أنّ العميد رفعت عندما كان يستشعر أن أحد ضباط الأمن في وحدته يتعامل مع شعبة المخابرات كان يزجُّ به في السجن الخاصّ بالوحدة، ولا يعود أحد يعرف عنه شيئاً؛ لذلك أصبحت الوحدة (غيتو) خاصاً يصعب انتهاكه. مع هذا، لقد كان للقائد الرئيس حافظ الأسد بعض الضبّاط داخل الوحدة يزوّدونه بأخبارها الخاصّة عبر قنوات سريّة للغاية لم يستطع حتى رفعت الأسد نفسه أن يحيط بها»[1]. ويضيف العماد طلاس: أن الرئيس الأسد كان صاحب القرار في تعيين الضباط ونقلهم، «وكان الهاجس الأمني المسيطر على ذهن الرئيس» في التعيين والنقل والترفيع يأتي في المرتبة الأولى، والكفاءة في المرتبة الثانية. (مع أنّ العماد أوّل طلاس كان وزيراً للدفاع، ومن أكثر المقرّبين من الرئيس، وأكثرهم إخلاصاً له).

ثالثاً- المنظّمات الشعبية (تنسيق بنى المجتمع):

كان عهد الوحدة قد أسّس لعملية تجريد المجتمع من عناصر القوّة، وتعطيل آليات الدفاع الذاتي، التي يتوافر عليها عادةً أيّ مجتمع، ونشر السلطة أفقياً وعمودياً، حيث تغطّي الجسم الاجتماعي كلّه وتخترقه، لا بصفتها سلطة القانون؛ بل بصفتها سلطة المخابرات. وذلك بحلّ الأحزاب، واستبدال النقابية السياسية بالنقابية المطلبية. وليس لهذا سوى معنى واحد هو استيلاء السلطة على تنظيمات المجتمع المدني البازغ، وإلغاء استقلاله عن الدولة وسلطتها التنفيذية خاصةً. وقد حرص البعثيون على الحفاظ على هذا الإرث، وتنميته ودفعه إلى الحدود القصوى، بإحلال الامتيازات محلّ الحقوق والولاءات محلّ القانون، وتحويل ملكية الدولة ومؤسساتها الإنتاجية والخدمية والإدارية إلى «إقطاعات» خاصّةً لذوي الامتيازات، وملكيةً خاصّةً

---

(1) طلاس، مصطفى، مرآة حياتي، مذكرات نشرت في جريدة الرأي العام الكويتية، يومياً بين يومي 16 نيسان/ أبريل 2005م و5 أيار 2005م، الحلقة الأولى.

للسلطة. فأصدروا قوانين ومراسيم تحدّد عمل التنظيمات القائمة ووظائفها وأهدافها، وإنشاء تنظيمات جديدة (تنظيمات الواجهة) تشتمل على مختلف الفئات الاجتماعية العمرية والمهنية ومختلف أوجه النشاط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، تتمحور كلّها على إيديولوجية الحزب ومضامينها الفكرية والعقائدية؛ إذ الاهتمام بتنظيم الجماهير وتأطيرها نوع من مراكمة السلطة، والحفاظ على مصدر مهمٍّ من مصادرها (قوة العدد والتنظيم). كما أن ضمّ نشطاء هذه المنظّمات وقادتها إلى الحزب، أو تعيينهم من أعضاء الحزب، وربطهم بأجهزة الأمن، يُوحي بأنّ الحزب يُمثّل جميع فئات الشعب. وسوف نعرض هذه التنظيمات وفق التسلسل الزمني لتاريخ إحداثها، الذي يوحي بتطوّر البنية التسلّطية وتنسيق بنى المجتمع:

الاتحاد العام للفلاحين: (Union Gènerale des Paysans) منظّمة شعبية نقابية واقتصادية تمارس نشاطها في المجالين النقابي الفلاحي والإنتاج الزراعي. تأسّس في (14/ 12/ 1964م) بموجب المرسوم رقم (127) الذي قضى بتأسيس الاتحاد العام للفلاحين، ثمّ أصدرت الدولة المرسوم رقم (253) بتاريخ (20/ 10/ 1969) الذي تلافى الثغرات في المرسوم (127)، وحدّد تعريفاً واضحاً للفلاح. وحدّد أهداف الاتحاد بتوحيد العاملين في الزراعة، من فلاحين وعمال زراعيين ومزارعين صغار ومزارعين شركاء، أو بالبدل والملّاك الصغار الذين لا تتجاوز ملكية واحدهم الحدّ الأعلى المقرّر للتوزيع بموجب قوانين الإصلاح الزراعي، وتعميق الوعي لدى الفلاحين، وتشبّثهم بحقوقهم وحمايتها، واتّباع الأساليب العلمية الحديثة في الزراعة، وإيجاد الطريق الأمثل للاتصال المباشر بالفلاحين لضمّ صفوفهم، وتوحيد إمكاناتهم وتوظيفها في مصلحة الوطن العليا، وصولاً إلى المشاركة الفاعلة في بناء المجتمع العربي[1].

(1) العايد، مصطفى، الموسوعة العربية، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، المجلّد الأول، ص212.

الاتحاد النسائي: الاتحاد العام النسائي (General Federation of Syrian Women) تأسّس بالمرسوم التشريعي رقم (121) تاريخ (26/ 8/ 1967م) ثمّ أُلغي هذا المرسوم، وحلّ محلّه القانون رقم (33) لسنة (1975م) المعدّل بالمرسوم التشريعي رقم (3) تاريخ (5/ 2/ 1984م). ويُعدُّ الاتحاد أوّل تنظيم جماهيري في الجمهورية العربية السورية يوحّد جهود المرأة في مؤسّسة تخصّها، ويُعبّر عن إرادتها الواعية، وتستطيع المرأة فيه أن تُمارس دورها الفعّال في مختلف نواحي الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية. يعمل الاتحاد على تحقيق مجموعة متكاملة من الأهداف التي تتصل بالمرأة ونشاطها ومكانتها. وفي مقدّمة هذه الأهداف تنظيم طاقات المرأة وجهودها في العمل الجماعي الموحّد، وتعميق الوعي القومي لديها، ورفع مستواها الثقافي، وتنمية خبراتها...[1]

لا مراء في أن الاتحاد النسائي «تنظيم جماهيري»، بالمعنى الذي أشارت إليه حنة أرندت للجماهير؛ أي بصفتها لوحة الأساس الصمّاء للحركة الشمولية (التوتاليتارية). ومن ثمّ، إن هذه المؤسسة لم تكن تخصُّ المرأة كما جاء في مرسوم إحداث الاتحاد النسائي؛ بل تخصُّ الحزب والثورة والقائد، أو «الأخ الأكبر»، كما في رواية جورج أورول (**1984م**)، وظائفها الرئيسة هي التعبئة والتجييش والدعاية والتسويغ والتبرير وعبادة الفرد. هذه الوظائف وسمت جميع أنشطتها، وحكمت جميع علاقاتها الداخلية والخارجية. ليس جماهير الرجال وحدهم الذين تحولوا إلى «كائنات توتاليتارية»؛ بل جماهير النساء المناضلات في سبيل «الوحدة والحرية والاشتراكية» أيضاً.

الاتحاد العام لنقابات العمال: (General Federation of Trade Unions) منظّمة شعبية ديمقراطية تضمُّ جميع العمال المنتسبين إلى الاتحادات والنقابات المهنية، تأسّس بموجب القانون رقم (84) لعام (1968م)،

---

(1) مهايني، فريال، الموسوعة العربية، المرجع السابق، المجلّد الأول، ص216.

أُدخلت عليه تعديلات عدة فيما بعد. وضع القانون (84) أهدافاً متكاملةً للاتحاد العام لنقابات العمال، أهمّها: تحقيق أهداف الشعب العربي في الوحدة والحرية الاشتراكية، وحماية العمل والإنتاج على أنهما الثروة القومية، والعمل على تطويرهما وتوسيعهما باستمرار، والمشاركة في إعداد اليد العاملة الاختصاصية إعداداً مهنياً وفنياً يمكّنها من تحمُّل مسؤوليتها، وتوحيد نضال العمّال...[1]

الاتحاد العام للجمعيات الحرفية: (General Federation of Artisans Associations in S.A.R) منظّمة شعبية تضمُّ الحرفيين المنتجين وأصحاب حرف الخدمات من العرب السوريين وغيرهم. أُسّس الاتحاد بالمرسوم التشريعي ذي الرقم (250) في (13/ 10/ 1969م). ويهدف إلى إشراك الحرفيين في بناء المجتمع العربي الاشتراكي بتنظيم الإنتاج والخدمات، والعمل على زيادتهما وتطويرهما، وتحسين نوعيتهما، ورعاية مصالح الحرفيين المادية والمعنوية والصحية والثقافية والاجتماعية، ورفع مستوى معيشتهم ووعيهم القومي، وتحريرهم من الاستغلال...[2]

اتحاد الكتاب العرب: (Union of Arab Writers) تأسّس بالمرسوم التشريعي رقم (72) لعام (1969) وتعديلاته، ويضمُّ الكتّاب العرب من السوريين وغيرهم، «وكان قيامه تلبيةً لحاجة ثقافية وقومية، ومن أهدافه الأساسية تعبئة الطاقات الأدبية والفكرية في القطر العربي السوري، والكشف عن المواهب الأدبية ورعايتها، ورصد الواقع العربي في الإنتاج الأدبي والثقافي، والانفتاح على الأدب والأدباء في الوطن العربي، واستلهام الجوانب الكفاحية والإنسانية في التراث القومي، وتطوير الأدب العربي وإغناؤه، وتأكيد مكانته في مسار الأدب العالمي، وإذكاء روح المقاومة

(1) آقبيق، هادي، الموسوعة العربية، المرجع السابق، المجلد الأول، ص214.
(2) تركماني، علي، الموسوعة العربية، المرجع السابق، المجلّد الأوّل، ص210.

والصمود لدى المواطن العربي في وجه الأخطار التي تهدّد الوجود العربي، وتحاول فصل الإنسان العربي عن تراثه الأصيل، وإلغاء دوره في مناضلة الاستعمار والإمبريالية والصهيونية، ومحاربة التيارات الثقافية المنحرفة الداعية إلى الانحلال والانهزامية والاستسلام للواقع[1].

الاتحاد الوطني لطلبة سورية: (National Union of Syrian Students) هو منظّمة شعبية تضمُّ طلبة الجامعات والمعاهد العليا والمتوسطة في الجمهورية العربية السورية، والطلبة السوريين الدارسين خارج القطر. تأسّس في الثالث والعشرين من نيسان (1963م). وتزايد نشاطه، والاهتمام به بعد الحركة التصحيحية عام (1970م).

اتحاد شبيبة الثورة (Revolutionary Youth Union) منظمة تربوية سياسية، أعضاؤها من الشباب الذين تراوح أعمارهم بين (13 و35) سنة. أُنشئ هذا الاتحاد بموجب المرسوم التشريعي رقم (23) الصادر عن رئيس الجمهورية بتاريخ (12/ 1/ 1970م). ينطلق عمل الاتحاد، في المجال الداخلي، من بعدين متداخلين ومتعاونين: البعد التربوي والبعد السياسي. فالاتحاد يعمل من أجل تربية جيل الشباب في القطر، وإنماء طاقاتهم، وانتظامهم في العمل الجماعي، وتدريبهم وتأهيلهم. وهو يعمل، في الوقت ذاته، في مجال بناء الدولة وإعداد الشباب للإسهام في حماية الثورة التي يقودها الحزب. ويكون عمل الاتحاد، في البعدين، نابعاً من منطلقات الحزب التربوية والسياسية[2].

منظّمة طلائع البعث: تأسّست عام (1974م) بقرار من القيادة القطرية، من أجل تحقيق أهداف الثورة في التغيير الاجتماعي، واستجابةً للتوجُّهات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي، و«تربية الأطفال تربية قومية

---

(1) فتوح، عيسى، الموسوعة العربية، المرجع السابق، المجلّد الأوّل، ص220.
(2) الرفاعي، نعيم، الموسوعة العربية، هيئة الموسوعة العربية بدمشق، المجلّد الأول، ص206.

اشتراكية تستمدُّ مضامينها الفكرية والعقائدية من فكر حزب البعث ومقررات مؤتمراته القومية والقطرية»[1].

هي إحدى المنظمات التي أنشأتها ثورة الثامن من آذار في سورية، والتي عملت على تنظيم فئات المجتمع كافة بما فيها الأطفال، من أجل تحقيق أهداف الثورة في التغيير الاجتماعي، واستجابة للتوجهات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي [ر] نحو تعبئة الجماهير والأجيال الصاعدة، وكذلك انسجاماً مع دستور الجمهورية العربية السورية ولاسيما المادة/ 21/ منه التي تقضي بما يأتي: «يهدف نظام التعليم والثقافة في الجمهورية العربية السورية إلى إنشاء جيل قومي عربي اشتراكي علمي التفكير ومرتبط بتاريخه وأرضه، معتز بتراثه، مشبع بروح النضال من أجل تحقيق أهداف أمته في الوحدة والحرية والاشتراكية، والإسهام في خدمة الإنسانية وتقدمها».

كما أشارت المادة / 44/ فقرة/ 2/ من الدستور إلى ما يأتي: «تحمي الدولة الأمومة والطفولة وترعى النشء والشباب وتوفر الظروف المناسبة لتنمية ملكاتهم».

وقد تأسست المنظمة في عام (1974م) بقرار من القيادة القطرية لحزب البعث، وقد عُرفت بأنها منظمة تربوية سياسية تضم أطفال القطر العربي السوري في مرحلة التعليم الابتدائي، وتعمل على تربيتهم تربية قومية اشتراكية، مستمدة مضامينها الفكرية والعقائدية من فكر حزب البعث ومقررات مؤتمراته القومية والقطرية.

النقابات المهنية: ظلت النقابات المهنية تمارس نشاطها النقابي باستقلال نسبي عن السلطة التنفيذية، بحكم استقلال أعضائها مادياً عن الدولة، باستثناء الموظفين منهم، إلى أن صدرت قوانين تنظيم المهن الحرة عام (1981م)، ثم حُلَّت الهيئات القيادية لهذه النقابات، واعتُقِل بعضها إثر

---

(1) هابيل، سامي، الموسوعة العربية، المرجع السابق، المجلد الثاني عشر، ص596.

أحداث (1982م)، وفقدت ما كان لها من استقلال نسبي، وباتت أقرب إلى المنظّمات الشعبية المخترقة أمنياً منها إلى نقابات مهنية حرة، ولم تعد تستطيع عقد مؤتمراتها وانتخاب قياداتها إلا بحضور مندوبين من الحزب والأجهزة الأمنية، وخضعت عملية انتخاب قياداتها للشروط ذاتها التي تحكم انتخاب الهيئات القيادية للمنظّمات الشعبية، وفق نظام الكوتا.

رابعاً- تبعيث مؤسسات الدولة:

بموازاة تطهير الجيش، وإعادة بنائه، جرت عملية تطهير جميع مؤسسات الدولة تدريجياً. فقد أصدر مجلس قيادة الثورة وحكومة صلاح البيطار مرسوماً يقضي بعزل (74) شخصاً عزلاً مدنياً، من بينهم خالد العظم رئيس الوزراء السابق[1]. وبدأت عملية تبعيث مؤسسات الدولة المركزية والفرعية، بدءاً من الوزراء والمديرين العامّين، وفُتحت أبواب التوظيف والتشغيل في الإدارة المدنية والإنتاجية والخدمية على مصاريعها وفق علاقات القرابة والنسب والصداقة والمحسوبية والولاء، وبإشراف مباشر من الأجهزة الأمنية، حتى غدت الوزارات والإدارات نوعاً من إقطاعات خاصّة، وباتت عملية التوسُّع في التوظيف إحدى الأدوات الأساسية لبناء قاعدة شعبية للسلطة، فغدت الدولة نوعاً من معيل لفئات واسعة من الشعب، وتزايدت من جرّاء ذلك الهجرة من الريف إلى المدينة التي اجتاحتها العشوائيات وأحزمة البؤس. فتضخّمت الأجهزة الإدارية، فضلاً عن تضخّم المؤسّسة العسكرية والأجهزة الأمنية، ونمت البطالة المقنَّعة، وترهّلت الإدارة، وتفشّى الفساد الإداري والمالي والاقتصادي والأخلاقي، وتكشّف الفساد عن كونه أحد عناصر البنية التسلّطية؛ وإذ جرت حملات موضعية لمكافحة الفساد كانت نتائجها مدعاة للتندّر والسخرية، وطالت بعض المتنفذين لأسباب كيدية.

---

(1) العظم، خالد، مذكرات خالد العظم، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط3، 1973م، ج3، ص205.

خامساً- الجبهة الوطنية التقدمية أو «مقبرة الأحزاب»:

ظلّ حزب البعث لا يعترف بوجود أحزاب معارضة؛ بل أشخاص معارضين ينتمون إلى أحزاب منحلّة ومحظورة، حتى عام (1969م)، حين جرت محاولة لإنشاء جبهة تقدمية، لكن الحوارات مع الأحزاب لم تسفر عن نتيجة إيجابية حتى عام (1972م)؛ إذ تشكّلت جبهة وطنية تقدمية ضمّت الشيوعيين والناصريين وبعض الاشتراكيين العرب وفق ميثاق ينصُّ على أن حزب البعث قائد الجبهة، وله (51%) من مقاعد هيئاتها المركزية والفرعية، ويحظر نشاط غير البعثيين في الجيش والتربية والتعليم، وهو صاحب القرار في قبول من ترشّحهم الأحزاب الحليفة للمناصب الإدارية والانتخابات المحلية والتشريعية، وليس لهذه الأحزاب أن تصدر صحفاً أو مجلات علنية، أو تكون لها مقرات ومكاتب مشهرة، فكانت الجبهة بهذه الشروط وغيرها إطاراً لاحتواء المعارضة، واحتكار الحقل السياسي، وحظر الأحزاب والتنظيمات التي لا تنضوي فيه، فوصفها بعضهم بمقبرة الأحزاب. وحين شاخت هذه الأحزاب وترهلت، وتحولت إلى استطالات للسلطة، منحها الرئيس بشار الأسد حقّ إصدار صحف علنية، وافتتاح مكاتب لها في مراكز المحافظات.

النخبة المثقفة والجماهير:

من يقرأ كتاب (**البعث**) للدكتور سامي الجندي وغيره من مذكّرات المثقفين، الذين عاشوا تجارب حزبية في أحزاب عقائدية، يدرك صحة قول حنة أرندت: «وحدهما الرعاع والنخبة من يمكن أن تجتذبهما انطلاقة التوتاليتارية نفسها. أمّا الجماهير، لوحة الأساس الصمّاء في الحياة السياسية، فيجب أن تُحْمَل على تأييد التوتاليتارية من خلال الدعاية. ولما كانت الحركات التوتاليتارية، إذ تناضل في سبيل السلطة، عاجزةً عن استخدام الإرهاب في ظلّ نظام دستوري ضامن لحرية الرأي إلا في حدود ضيقة نسبياً، جعلت تشارك بقية الأحزاب ضرورة كسب المنتسبين، والظهور بمظهر (الأحزاب) ذات المصداقية إزاء الرأي العالم، الذي لم يكن منقطعاً بعد عن

مصادر الإعلام الأخرى»[1]. أجل، ثمة فارق بين صورة الحزب العقائدي في مناخ ليبرالي، وبين صورته المطابقة لمضمونه في مناخ تسلّطي. يقول سامي الجندي: «لم يُثر حزب البعث في بدايته حقد الناس عليه، أثار حبّهم واحترامهم. الذين رأوا فينا بادرة خطرة عاملونا بكثير من التقدير؛ ذلك أنهم وجدونا ظاهرة جديدة: جدية، مثالية بعيدة عن الواقع، أعجز من أن تصبح سياسية، نلهو لهو الأطفال بالمعتقدات، لم يقدّروا أننا كنا نلعب بالنار»[2].

فإن نقمة المثقف على وضعه الاجتماعي، والوظائف التبادلية التي تُفرض عليه في البيئة التقليدية، التي لا تمنحه أيّ قيمة، ولا تعترف باستقلاله وحريّته واختلافه، ونزوعه إلى أن يكون فاعلاً ومؤثّراً؛ بل رائداً لقومه، وربّما عرّافاً وكاهناً ونبيّاً... هذا وغيره ما دفعه إلى أحضان الحركات الشمولية التي تمنحه فرصة تحديد ذاته على نحو مختلف، وتبديل قميصه الضيّق العتيق بآخر يلائم طبيعة العصر و«سمة العصر»؛ فقام بعملية تقمُّص تشبه تماماً تقمُّص الممثل للشخصية التي يمثلها؛ تماهى بالحزب بالطريقة نفسها التي يتماهى بها الرعاع ورجل الجمهور، فباتا رفيقين على درجة واحدة ومكانة واحدة، وبات المثقف مضطراً إلى تحمّل الغمز واللمز على نقص كفاءته الثورية، وقدرته على تحمّل مشاق النضال المتخيّلة بالطبع، فكان لا بدّ من أن يتماهى برجل الجمهور، ومثال المناضل؛ إذ لا يجوز أن تكون هناك أي مسافة فاصلة بين حياته الشخصية وحياة الحزب، أو بينه وبين الحزب، أو بينه وبين القائد. وجوده محدّد بانتمائه، ليس له من وجود أكثر أو أقل من وجود الحزب فيه، ثم وجود القائد. جميع ميزاته تتأتّى من انتمائه وإيمانه؛ أي من المهمة المنوطة به شخصياً لتغيير المجتمع والعالم بقوّة الحزب السحرية، ومن ولائه للقائد الفذ الذي يخطّط لذلك وينفّذه، لا من خلال إعادة تشكيل العالم إبداعياً وفكرياً وجمالياً وأخلاقياً. من البدهيّ،

(1) أرندت، حنة، مرجع سابق، ص79.
(2) الجندي، سامي، البعث، دار النهار للنشر، بيروت، 1969م، ص9.

وهذه الحال، أن تستأثر القضايا الكبرى القومية، أو الطبقية، بلبّه، وأن يجنح إلى المثالية، فتبدو مسائل المعرفة وقضايا الفكر والواقع والشؤون المحلية والشخصية والحياة الإنسانية الهادئة تافهة، أو مؤجّلة إلى إشعار آخر.

ولكن مصير النخبة في الحركة التوتاليتارية غير مصير الرعاع؛ «فالاستبداد الكلّي لا يتسامح إزاء المبادرة الحرّة في أيّ من مجالات الوجود، ومن البدهيّ ألا يتسامح إزاء نشاط لا يسعه التنبؤ به. حتى إذا بلغت التوتاليتارية السلطة أبدلت كل المواهب الحقّة أيّاً كانت درجة تعاطفها معها بهؤلاء الحمقى الذين يشكل افتقادهم الذكاء والروح الخلاقة خير ضمان لولائهم»(1). إن مصائر المثقّفين، الذين لم يتخلوا عن حريتهم واستقلالهم في الأحزاب الشمولية، تنم عن بنية هذه الأحزاب، وحقيقة أن الهدف المؤكّد لأيٍّ منها هو السلطة، ولا شيء غير السلطة. وتنم، من ثم، عن طبيعة «مثقف السلطة» الذي يتماهى بها، ويمحضها ولاءه، ويبيع لها روحه (حتى أساتذة الجامعات وأعضاء اتحاد الكتاب يتوجسون من زملائهم المخبرين، وكذلك أعضاء نقابة الصحفيين ونقابة الفنانين...).

الإيديولوجيا الشمولية:

تقول حنة أرندت: «لطالما أوحت الحركات التوتاليتارية، قبل أن تستلم زمام السلطة، إلى إقامة عالم منسجم مع عقائدها بوجود عالم متوهّم ومتسق العناصر، عالم يرضي حاجات النفس البشرية أفضل من الواقع نفسه؛ ذلك أن الجماهير المقتلعة، إذ تدخل إلى هذا العالم بمحض المخيلة تستشعر فيه الأمان المنزلي، وتجد نفسها في منجى من الضربات المتواصلة التي تكيلها الحياة الواقعية والاختبارات الحقيقية للكائنات البشرية وآمالها»(2). «فإذا كان صحيحاً أن الجماهير هاجسة دوماً بالرغبة في تجنب الوقائع؛ لأنها بسبب

(1) أرندت، مرجع سابق، ص78.

(2) أرندت، مرجع سابق، ص94-95.

شعورها بالاستئصال الجوهري لا يسعها أن تتحمّل الظواهر العارضة وغير المدركة، فإنه ليصحّ أيضاً أن عطشها إلى الوهم صلة معيّنة بخصائص النفس البشرية التي تسارع بنيتها المتسقة إلى الإحاطة بكل مصادفة محضة. إن فرار الجماهير من الواقع يشكّل إدانة للعالم، حيث تجبر على العيش دون أن تقدر على الاستمرار، طالما أن المصادفة باتت هي قانونه الأسمى، وطالما أن البشرية تحتاج إلى تحويل الظروف الفوضوية والعارضة، بصورة ثابتة، إلى ترسيمة من تناسق نسبي. وعلى هذا، إن انتفاضة الجماهير (هي انتفاضة) ضد واقعية «الحس المشترك»، ضدّ كلّ «معقوليات العالم» نتيجة لتنثُّرها وفقدانها موقعها الاجتماعي».

الإيديولوجيا أو العقيدة أفيون الجماهير، بالمعنى الذي أراده كارل ماركس من قوله: «الدين أفيون الشعب»؛ أي مسكّن لآلامه، تمكِّنه من جعل عالمه الوهمي بديلاً من العالم الواقعي، فهي روح عالم بلا روح. البؤس والقهر والتهميش بيئة مناسبة لنمو الإيديولوجيات، ونمو التطرّف الذي يلازمها، فلا يمكن فصل الوعي الإيديولوجي عن الظاهرة الجماهيرية والاندفاعات الغريزية العمياء. وقد أثبتت الوقائع سهولة استبدال إيديولوجيا بأخرى، فليس مستهجناً تحوُّل الماركسي إلى قومي والقومي إلى إسلامي، وأن يتحول الثوري إلى طائفي؛ لأن الوعي الإيديولوجي وعي عصبوي في جميع الأحوال، يغلِّف عَصَبَة أولية لا تزال هويةً أو تحديداً ذاتياً لأفرادها.

حين ننتقد المنظومات الفكرية قد ننسى أنّنا لا نستطيع أن نفكّر إلا بطريقة منظومية، فإن أدوات التفكير، التي نحرص على ضبطها وإرهافها ونقدها، لا تعمل بمعزل عن ظروف حياتنا وأفكارنا وتصوراتنا ومسبقاتنا ومشاعرنا الواعية وغير الواعية، التي لا يمكن إلا أن تتخذ شكل منظومة مستقلّة عن الأدوات والطرائق التي أنتجتها بحكم التربية والثقافة وظروف الحياة. وكذلك حين ننتقد الإيديولوجيات، فندعي أننا أبرياء من آثارها وضغوطها، وهذا محض ادعاء؛ لكن ذلك لا ينفي ضرورة التفريق بين

المنظومة الفكرية القابلة للمراجعة على الواقع، والحاملة تاريخ تشكّلها على أنه تاريخ أخطائها، والقادرة على مواجهة منظومات أخرى والتأثير فيها أو التأثّر بها، وبين الإيديولوجيا بمعناها الشائع اليوم، بما هي «منظومة باردة»، منغلقة على ذاتها في صيغة مذهب أو عقيدة، وتتوافر على نوع من مناعة ذاتية إزاء الوقائع والأحداث والأفكار ومناهج المعرفة ومنجزاتها، التي تهاجمها من كل صوب، فلا ترى فيها سوى تجلّيات مؤامرة خارجية على «هوية الأمّة» وثقافتها وتراثها، ما يجعل معتنقها أعمى إلا عن صورته في مرآة نفسه، وأصمّ إلا عن صوته «صوت الحق»؛ لذلك كنا نفرّق دائماً بين الفكر العربي والفكر القومي من جانب، وبين الفكر القومي والإيديولوجيا القومية، أو العقيدة القومية، أو المذهب القومي، من جانب آخر؛ كما نفرّق بين الفكر الإسلامي والإيديولوجيا الإسلامية، وبين الفكر الماركسي والإيديولوجيا الاشتراكية. العقيدة هي العقيدة، سواء كانت دينية، أم علمانية، أم تركيب ما من هذه وتلك؛ لكنها لا تقوم بلا عصبية تمنحها القوة والنفوذ، والعصبية لا تحظى بالشرعية اللازمة من دون عقيدة.

التضامن والتحديد المتبادل بين العصبية والعقيدة هما ممّا يؤسس شرعية السلطة المستبدة، التي لا تعمل إلا بنفي أي نوع من أنواع الشرعية عن الآخر «العدو»، الذي أجهزت عليه، والذي يتربّص بها. فالعلاقة بين التسلّطية والعقيدة علاقة احتياج متبادل، أو علاقة بنيوية ووظيفية، فلا تنفكّ إحداهما عن الأخرى. غير أن الوقائع المتواترة تؤكّد أنّ وحدة العقيدة لا تنفي الصراع بين عصبياتها الفرعية، التي تدّعي كلّ منها أنها تمثّل العقيددة القويمة، وترمي ما عداها بالشذوذ والانحراف.

إعلام الدولة التسلّطية:

الوظيفة الرئيسة للإعلام هي الدعاية المكثّفة لمزاعم الحزب وعظمة القائد، حتى لتبدو العلاقة بين الحزب والقائد علاقة تماثل وتطابق وتحديد متبادل: القائد هو الحزب والحزب هو القائد. الحزب يصنع القائد الأب

والرفيق والمناضل، والقائد يصنع الحزب عالماً مثالياً نقياً. الإعلام يجعل من القائد مثلاً أعلى ميتافيزيقياً، وأفعاله فوق أفعال البشر، وأقواله تتنزَّل على القلوب حكمةً علوية. كل تفصيل صغير من تفاصيل حياته فيه حكمة وعبرة، منذ أن كان طفلاً وتلميذاً وطالباً ومناضلاً... هو الأول في كلّ شيء، والقادر على كلّ شيء. فلا مبالغة في القول: إن الإيديولوجيا الثورية التي يبثّها الإعلام دين جديد للمجتمع يستمدّ منه القائد حكمته وعصمته؛ ذلك لأن «لدى الجماهير ميلاً إلى الأنظمة الإطلاقية التي تتمثل فيها كل أحداث التاريخ باعتبارها مرتهنةً بالقضايا الكبرى الأولى المعقودة بسلسلة القدر، والتي من شأنها أن تُلغي الإنسان من تاريخ الجنس البشري» بحسب توكفيل[1]. والقائد هو من يجسّد هذه الأهداف؛ فهو إرادة ذاتية مطلقة محدّدة بذاتها ومطابقة لذاتها، حقائقها هي الحقائق، ومعاييرها هي المعايير، وقولها هو القول، وفعلها هو الفعل. القائد رمز الوطن، و«من لا يحب الوطن (= القائد) لا يستحقُّ العيش فيه» هذا ما تقوله عدة لافتات في العاصمة دمشق. لقد صنع الإعلام قائداً بحجم الوطن، ووطناً بحجم القائد.

يتّجه الإعلام والحملات الدعائية إلى الخارج أكثر من اتجاهه إلى الداخل الذي يتكفّل به التلقين الإيديولوجي والإرهاب، وتشابك المصالح وتنمية الروح العصبوية والوعي العصبوي. والخارج هنا هو المجتمع المعني والمستهدف بالتحوّل السياسي، والدول المجاورة والبعيدة. وهذا يستلزم شرطين: ترهيب المجتمع وإشاعة الخوف لدى أفراده، وتحقيق درجة عالية من انضباط الأفعال والأقوال، وتسوير البلاد، والتعتيم المطلق على ما يجري داخلها، وتكثيف الدعاية نحو الدول المجاورة والبعيدة؛ لاستقطاب بعضها، وتلافي ضغوط بعضها الآخر. سياسة التعتيم عامّة، وتختلف مستوياتها ومجالاتها فحسب؛ الحزب بنية معتمة، والحياة الحزبية مغلقة إزاء الخارج،

(1) أرندت، مرجع سابق، ص85.

والسلطة بنية معتمة وشديدة الكثافة إزاء المجتمع، فليس بوسع أحد أن يعرف ما الخطوة القادمة التي ستقوم بها في هذا المجال أو ذاك، إلا على سبيل التكهّن والتنبّؤ، والوطن بنية معتمة إزاء الخارج ومعزولة عنه، تعمل السلطة ما في وسعها لإخفاء كل ما يجري فيه، فلا تُظهر منه إلا صوراً تناسب مزاعمها.

اتجاه الدعاية إلى الخارج يهدف، دوماً، إلى كسب المتردّدين من المتعاطفين في الداخل، و«شلّ تذبذبهم»، وكسر مقاومة المعارضين، أو تصنيفهم في خانة أعداء الثورة وأعداء الشعب، الذين حُق عليهم القول؛ لذلك «يجهد الاستبداد الكلي في قصر حملاته الدعائية على سياسته الخارجية أو "على هوائيات الحركة في الخارج"»[1]. وقد ينجم عن ذلك تناقض بين التلقين في الداخل ومضمون الحملات الدعائية المتّجه نحو الخارج، ولا سيّما التي تنتقد الدول الديمقراطية على انتهاك حقوق الإنسان، أو سوء توزيع الثروة، وزيادة مستوى الفقر ومعدلات البطالة، وانتشار الجريمة والدعارة والمخدرات... أو الكيل بمكيالين، أو تناقض المصالح والمبادئ. المدهش هنا أن أعضاء الحزب وأهل السلطة ومؤيدوها لا يلتفتون إلى هذا الفارق.

من الصعب تفسير ذلك إلا بالوعي العصبوي وعدم مبالاة هؤلاء بما يجري في الداخل، واعتبار الانتهاكات المختلفة، إمّا أموراً ضرورية تقتضيها المصلحة الوطنية المطابقة لمصلحة «الثورة»، وإمّا أنها من طبيعة الأمور، وإمّا أنها عوارض مؤقّتة تفرضها الظروف، وإمّا أنها تجاوزات لا يعلم بها القائد، فتتحوّل إلى مادة للسجال مع الخصوم. اللامبالاة تتقاطع، هنا، مع الطابع التبريري والوظيفة التبريرية للإيديولوجيا والإعلام، ومع انحلال منظومة القيم الاجتماعية، ولا سيّما أن القوى الثورية تزدري القيم «التقليدية» و«البرجوازية»، وتستبدل بهذه وتلك قيماً ثورية، وأخلاقاً ثورية، أهمها الغدر والوغدنة، والوشاية بالرفاق والأصدقاء والأهل والجيران وزملاء العمل،

(1) أرندت، مرجع سابق، ص 81.

و«البطولة» في القضاء على «أعداء الشعب» و«استئصال الأعشاب الضارّة من تربة المجتمع»، وإضفاء صفات الوطنية والثورية والتقدّمية على الجريمة. فالخير هو كل ما يخدم الثورة، والحق هو كل ما يقوله الثوريون ويفعلونه، والجمال هو جمال الثورة الذي يفيض على الأشياء والأحياء، وعلى الأدب والفن «العضويين» أو «الملتزمين» بالمعنى الذي لم يكن ليخطر في بال غرامشي أو سارتر. وتجدر ملاحظة تناسب الحملات الدعائية، وزيادة كثافتها وتوترها طرداً مع قوّة الضغوط الداخلية والخارجية.

لا يكون الإعلام مفيداً وناجعاً إلا باقترانه بالإيديولوجيا من جهة، والإرهاب من جهة ثانية. وهذا الأخير هو الوظيفة الأساسية للإعلام؛ إذ الإعلام «دعاية مكثّفة للقوة»[1]، أو «إبدال للقوة»، يبيِّن للشعب، في كل مناسبة، فداحة الثمن الذي على أيّ معارض للنظام أن يدفعه؛ لذلك، تندرج وظيفة الإعلام في الحرب النفسية من جهة، وفي الحرب المكشوفة، أو العارية، على «أعداء النظام»، وحملات الاعتقال التي كانت تتواصل في أعقابها؛ وهي حملات لم يكن يُقصد بها دوماً القضاء على احتجاج، أو معارضة منظّمة، أو تمرّد هنا أو هناك؛ بل كانت رسائل واضحة للمجتمع؛ لنشر الهلع والخوف، حتى يبلغ الأمر درجة عدم المبالاة، لا بالجرائم التي تُرتَكب في حقّ المعارضين وخصوم النظام فحسب؛ بل «حين يشرع الغول في افتراس أبنائه، ويصيرون هم موضوع الاضطهاد»[2]؛ فما أكثر البعثيين الموالين وحلفاءهم في الجبهة الوطنية التقدّمية، الذين كانوا موضوعاً للقمع والاضطهاد.

ما من شكّ في أن التسلّطية نشأت في رحم الدولة الدستورية الهشّة والناقصة[3]؛ حيث كانت عناصر التسلّطية تنمو وتتراكم، وتتغذّى من

(1) المرجع نفسه، ص83.

(2) المرجع نفسه، ص32.

(3) يُقصد بالدولة الناقصة الدولة التي تحابي فئة اجتماعية أو جماعة إثنية أو دينية أو مذهبية، ما يثير سخط الفئات الأخرى ونقمتها.

هشاشتها ونقصها. فالمناخ التنافسي، الذي هو سمة المجتمع المدني، والذي ينبغي أن توفره الدولة الدستورية في جميع المجالات، وترعاه وتحافظ عليه السلطة السياسية باحترام الدستور وإنفاذ القانون وسيادته على الحاكم والمحكوم، تحوّل إلى مناخ صراعي تحكمه مصالح متناقضة ذات طبيعة مركَّبة، لا سبيل إلى التوفيق بينها. ذلك المناخ كان البيئة المناسبة لنمو الأحزاب العقائدية التي تحمل جرثومة الشمولية والتسلّط؛ إذ تبنّت هذه الأحزاب مصالح الفلاحين والعمال وفقراء المدن والشرائح المتوسّطة والدنيا من البرجوازية الصغيرة، فالتفَّت هذه الفئات حولها، ورأت فيها منقذاً ومخلّصاً ممّا تعانيه من فقر وتهميش. لكن ذلك التبنّي لم يكن سوى موقف مؤقّت وعابر؛ لأن من طبيعة الحركات التوتاليتارية ألا تعبأ بالمصالح المشروعة للفئات الاجتماعية؛ بل تعمل على تحويل هذه الفئات إلى جماهير، تضحّي بمصالحها الخاصّة على مذبح الأهداف الكبرى، وتتحمّل شظف العيش وقسوته في سبيل تحقيقها.

ولمّا كانت الأهداف التي يتماهى بها أعضاء الحزب وأفراد الجمهور لا تتحقّق إلا بالحزب ومن خلاله، باتت المصالح الفردية، التي لا يمكن حذفها، أو إهمالها، لا تتحقّق إلا بالحزب ومن خلاله. فإن مبدأ المنفعة القائم على الاعتماد المتبادل يفقد طابعه الجمعي والاجتماعي، ويتقلّص إلى منفعة شخصية محضة، وهو ما يفتح باب الانتهازية والاستثمار في النفاق والتملّق والوشاية. تلكم كانت الطريقة الناجعة لاختراق المجتمع وتنسيق بناه وغربلة أفراده بغربال التبعيّة والولاء، وعبادة الحزب، ثمّ عبادة القائد، و«حيونة الإنسان»[1]، وهي الوجه الآخر لعبادة السلطة والمال والتجرّد من أيّ قيمة اجتماعية وإنسانية، لكن كثيرين من السوريين كانوا يؤثرون الموت على «التعريض مع دولة هذه الأيام»[2].

(1) التعبير للمبدع الراحل ممدوح عدوان، من كتابه الذي يحمل هذا العنوان.
(2) التعبير للمبدع الراحل سعد الله ونوس في مسرحيته (يوم من زماننا).

ولما كان التنافس من طبيعة الأفراد، فإن السلطة الشمولية تدرك أنها لا تستطيع حذفه، مثلما لا تستطيع حذف المنفعة؛ لذلك تعمل على تجريد هذا وذاك من مضمونهما الجمعي والاجتماعي والإنساني، فتكتسي المنفعة طابعاً شخصياً خالصاً، كما تقدّم، ويكتسي التنافس المقترن بها طابعاً وحشياً (افتراسياً) خالصاً مجرّداً من أي معنى اجتماعي وإنساني، ومن أي قيمة أخلاقية، وذلك باستثارة الغرائز الطبيعية في الأفراد (خذ ما هو متاح قبل أن يأخذه غيرك، «ومن لا يظلم الناس يُظلم»، تغدَّ برفيقك أو صديقك قبل أن يتعشَّى بك...). هذه الوحشية غير ممكنة بين البشر إلا بتجريد الآخر من إنسانيته وجدارته واستحقاقه. وهذا يعني انفلاق الفرد أو انشطاره وغربته عن ذاته وابتعاده عنها بقدر غربته عن الآخر وابتعاده عنه، وإلا فماذا تعني اللامبالاة بحقوق الآخرين وحريّتهم وكرامتهم والاستهانة بحياتهم؟ ما كان لهذا كله أن يجري لولا تحويل السلطة إلى مصدر للثروة، وجعلها القوة التي تسيّر الإنتاج المادي والثقافي وتوجهّه وتضبطه وتراقبه وتتولّى توزيعه، تحت شعارات التحويل الاشتراكي والعدالة الاجتماعية.

تصدّع البنية التسلّطية:

يمكن أن نفترض أنّ النظام التسلّطي لا يستطيع أن يتصرّف إلا بفائض قوّة المجمتع؛ أي القوة التي تزيد على الحدّ الضروري للحفاظ على البقاء، وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية بأبسط أشكالها. ولكنه يضغط على هذا الحد، ويقلِّصه، بتجريد الحياة الاجتماعية من مضمونها الإنساني؛ أي بهدر إنسانية الأفراد، وامتهان كرامتهم، بعد حرمانهم من حقوقهم، وقتل الشخص القانوني والأخلاقي في كلٍّ منهم. وهذه القوة الفائضة هي، بالضبط، القوة السياسية للمجتمع، أو قوة المجتمع السياسية. ومن شأن فائض القوّة، أو القوة الزائدة، (كفائض القيمة في الاقتصاد السياسي)، أن يشكّل، أو تشكل، رأس المال الاجتماعي، متضَمّناً رأس المال الرمزي، الذي يمكن التلاعب به، وتوظيفه أو الاستثمار فيه، لإنتاج رأس مال موازٍ ومكمِّلٍ لـ «رأسمالية

الدولة». فائض القوة الاجتماعية، الذي يُوظَّف عادةً في عملية النموّ والتقدّم، يجعل هذه العملية بيد النظام التسلّطي إلى أن يستعيده المجتمع؛ أي إلى أن يستعيد المجتمع قوّته السياسية كلّها، أو بعضها، كما هي الحال اليوم. «فلم يكن النظام أحادي البنية»؛ بل كان قائماً، عن سابق وعي وتصميم، على استثمار رأس المال الاجتماعي لإنتاج شبكة من المصالح والوظائف المتقاطعة والمتوازية، تنمو وتتضاعف باستمرار. «هذه البنية العديمة الشكل ظلت صامدة بفضل عبادة الشخصية»[1].

لذلك سنفترض أن المجتمع أخذ يستعيد بعضاً من قوّته السياسية، أو رأسماله الاجتماعي والرمزي، تدريجياً، منذ وفاة حافظ الأسد عام (2000م). وكانت الإرهاصات الأوّلية بياناً وقّعه اثنان وخمسون مثقفاً عام (1991م) يشجب موقف السلطة من الحرب على العراق، احتواه حافظ الأسد حين منع مكتب الأمن القومي من اعتقالهم، ولكنّهم عُوقِبوا بأشكال مختلفة. وفي عام (2000م) صدر بيان الـ (99)[2]، الذي وقّعه مثقفون

(1) أرندت، مرجع سابق، ص18-19.

(2) جاء البيان على النحو الآتي: «الديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان في عالم اليوم لغة إنسانية مشتركة تجمع بين شعوب الأرض وتوحّد آمالها في غدٍ أفضل. وإذا كانت بعض الدول الكبرى تستخدم هذه المقولات في شكل انتقائي لإمرار سياساتها وتحقيق مصالحها، فإن التفاعل الحضاري بين الشعوب، بعيداً عن منطق الهيمنة وسياسة الإملاء، قد سمح لشعبنا في الماضي، وسيسمح له في المستقبل، أن يتأثر بتجارب الآخرين، ويؤثّر فيها، مطوّراً في خصوصيته، غير منغلق عليها. وتدخل سورية، اليوم، القرن الحادي والعشرين وهي في أمسّ الحاجة لأن تتضافر جهود أبنائها جميعاً في مواجهة تحديات السلام والتحديث والانفتاح على العالم الخارجي؛ لهذا، إن شعبنا مدعو، أكثر من أي وقت مضى، إلى المشاركة في صناعة حاضره ومستقبله. انطلاقاً من هذه الحاجة الموضوعية، وحرصاً على وحدتنا الوطنية، وإيماناً منا بأن مستقبل بلدنا لا يصنعه غير أبنائه، وبوصفنا مواطنين في نظام جمهوري يمنح الجميع الحق في إبداء الرأي وحرية التعبير، فإننا، نحن الموقعين، ندعو السلطة إلى تحقيق المطالب الآتية: =

. . . .

= 1- إلغاء حالة الطوارئ والأحكام العرفية المطبّقة في سورية منذ (1963م).
2- إصدار عفو عام عن جميع المعتقلين السياسيين ومعتقلي الرأي والضمير والملاحقين لأسباب سياسية، والسماح بعودة المشرّدين والمنفيين.
3- إرساء دولة القانون، وإطلاق الحريات العامة، والاعتراف بالتعددية السياسية والفكرية وحرية الاجتماع والصحافة والتعبير عن الرأي، وتحرير الحياة العامة من القوانين والقيود وأشكال الرقابة المفروضة عليها، بما يسمح للمواطنين بالتعبير عن مصالحهم المختلفة في إطار توافق جماعي، وتنافس سلمي، وبناء مؤسساتي، يتيح للجميع المشاركة في تطوير البلاد وازدهارها.
إن أيّ إصلاح، سواء كان اقتصادياً أم إدارياً أم قانونياً، لن يحقّق الطمأنينة والاستقرار في البلاد ما لم يواكبه، في شكل كامل، وجنباً إلى جنب، الإصلاح السياسي المنشود؛ فهو الوحيد القادر على إيصال مجتمعنا، شيئاً فشيئاً، إلى برّ الإيمان.
27/ 9/ 2000م.
الموقعون:
عبد الهادي عباس (محام وكاتب)، عبد المعين الملوحي (عضو مجمع اللغة العربية)، أنطون مقدسي (كاتب ومفكر)، صادق جلال العظم (كاتب ومفكر)، ميشيل كيلو (كاتب)، طيب تيزيني (كاتب ومفكر)، عبد الرحمن منيف (روائي)، أدونيس (شاعر)، برهان بخاري (باحث)، حنا عبود (كاتب)، عمر أميرالاي (سينمائي)، خالد تاجا (ممثل)، بسام كوسا (ممثل)، نائلة الأطرش (مسرحية)، عبد الله حنا (باحث ومؤرخ)، سمير سعيفان (اقتصادي)، فيصل دراج (باحث)، حيدر حيدر (روائي)، نزيه أبو عفش (شاعر)، حسن م. يوسف (صحفي وقاص)، أسامة محمد (سينمائي)، نبيل سليمان (روائي وناقد)، عبد الرزاق عيد (باحث وناقد)، جاد الكريم جباعي (كاتب وباحث)، عبد اللطيف عبد الحميد (سينمائي)، سمير ذكرى (سينمائي)، أحمد معلا (فنان تشكيلي)، فارس الحلو (ممثل)، حسان عباس (باحث)، حنان قصاب حسن (أستاذة جامعية)، ممدوح عزام (روائي)، عادل محمود (شاعر)، حازم العظمة (طبيب وأستاذ جامعي)، برهان زريق (محام)، محمد رعدون (محام)، ياسر صاري (محام)، يوسف سلمان (مترجم)، هند ميداني (سينمائية)، منذر مصري (شاعر وتشكيلي)، أحمد معيطة (أستاذ جامعي)، وفيق سليطين (أستاذ جامعي)، مجاب الإمام (أستاذ جامعي)، منذر حلوم (أستاذ جامعي)، مالك سليمان (أستاذ جامعي)، سراب جمال أتاسي (باحثة)، توفيق =

رسموا فيه ما يشبه خارطة طريق للإصلاح السياسي؛ وفي عام (2001م) صدرت وثيقة لجان إحياء المجتمع المدني، التي سُمّيت «بيان الألف»[1]، وانطلقت بعدها حركة المنتديات وجمعيات حقوق الإنسان وتمكين المرأة، وبعض التظاهرات والاعتصامات، وحركة ثقافية وسياسية نشطة اشتملت على جميع المحافظات، شاركت فيها الأحزاب السياسية المعارضة، العربية والكوردية والآشورية، ولكن هذه الموجة انكسرت عام (2004م)، بإجراءات أمنية صارمة، وحملة تخوين للمثقفين والناشطين، بدأها نائب رئيس الجمهورية عبد الحليم خدام. ما يؤكّد أنّ البنية التسلّطية هي ذاتها في انفتاحها

= هارون (محام)، عصام سليمان (طبيب)، جوزيف لحام (محام)، عطية مسوح (باحث)، رضوان قضماني (أستاذ جامعي)، نزار صابور (فنان تشكيلي)، شعيب طليمات (أستاذ جامعي)، حسن سامي يوسف (سينمائي وكاتب)، واحة الراهب (سينمائية وممثلة)، حميد مرعي (مستشار اقتصادي)، رفعت السيوفي (مهندس)، موفق نيربية (كاتب)، سهيل شباط (أستاذ جامعي)، جمال شحيد (أستاذ جامعي)، عمر كوش (كاتب)، ريمون بطرس (سينمائي)، أنطوايت عازرية (سينمائية)، نجيب نصير (ناقد وكاتب)، مي سكاف (ممثلة)، نضال الدبس (سينمائي)، فرح جوخدار (معمارية)، أكرم قطريب (شاعر)، لقمان ديركي (شاعر)، حكمت شطا (معماري)، محمد نجاتي طيارة (باحث)، نجم الدين السمان (قاص)، علي الصالح (باحث اقتصادي)، صباح الحلاق (باحثة)، نوال اليازجي (باحثة)، محمد قارصلي (سينمائي)، سوسن زكزك (باحثة)، شوقي بغدادي (شاعر)، بشار زرقان (موسيقي)، فايز سارة (صحافي)، محمد الفهد (صحافي وشاعر)، محمد بري العواني (مسرحي)، نجاة عامودي (مربية)، عادل زكار (طبيب وشاعر)، مصطفى خضر (شاعر)، محمد سيد رصاص (كاتب)، قاسم عزاوي (شاعر)، محمد حمدان (كاتب)، نبيل اليافي (باحث)، تميم منعم (محام)، إبراهيم حكيم (محام)، أنور البني (محام)، خليل معتوق (محام)، علي الجندي (شاعر)، علي كنعان (شاعر)، محمد كامل الخطيب (باحث)، ممدوح عدوان (شاعر)، محمد ملص (سينمائي)، محمد علي الأتاسي (صحفي).

(1) كان الباحث أحد الموقّعين على هذه البيانات، وكُلِّف بالصياغة النهائية لوثيقة الألف.

وانغلاقها. ثمّ ائتلفت جميع الفعاليات المعارضة في «إعلان دمشق» (2005م)، وعُقد أوّل مؤتمر ضمّ (163) شخصيةً وطنيةً عام (2007م)، اعتُقل عدد منهم بعيد انتهائه، فتفرّق شملهم وذهبت ريحهم، كما هي حالهم اليوم.

ولكن، يجب الاعتراف بأن حدود تلك الحركة، بوجه عام، لم تكن تتجاوز مطلب «تحسين الأوضاع»، وملاقاة ما سُمّي مشروع الإصلاح الرئاسي في منتصف الطريق، والسير قدماً في هذا المشروع للانتقال إلى نظام ديمقراطي. ويبدو لنا، اليوم، أن تلك الحركة لم تكن تتجاوز موقف الرعية من الراعي في تاريخنا السياسي، فقد وُصِف من تجاوزوا هذا الحد بالمتطرفين وذوي الرؤوس الحامية، وعوقبوا بأشكال مختلفة أيضاً.

لم يكن «الانفتاح» الذي بادر إليه الأسد الأب، عام (1991م)، سوى محاولة تعويض اقتصادية لاهتراء إيديولوجية النظام الاشتراكية، التي لم يكن الأسد مقتنعاً بها أصلاً، إلا بصفتها وسيلة لاحتكار الثروة والسيطرة على قوة عمل المجتمع. واستجابةً لإثراء عدد غير قليل من كبار المسؤولين وأولادهم من طريق نهب القطاع العام والفساد المالي والاقتصادي، وابتزاز التّجار والصناعيين ورجال الأعمال، والدخول معهم في علاقات شراكة ومصاهرة، واحتكار وكالات الشركات الأجنبية، والسيطرة على السوق الموازية، والإفادة من القروض والتسهيلات الائتمانية والإعفاءات الضريبية وغيرها من التسهيلات، وتعزيز التحالف مع التجار والصناعيين، وإشراكهم في الحياة السياسية من طريق زيادة عدد أعضاء مجلس الشعب، وزيادة نسبة «المستقلّين» من هذه الفئة التي مُنِعت من أيّ شكل من أشكال التعبير السياسي عن رؤيتها ومصالحها. على هذا النحو سارت عملية الإصلاح الاقتصادي والقانوني والإداري التي تبنّاها الوريث.

في هذا الصدد يقول جمال باروت: «وصل برنامج التحرير الاقتصادي في السنوات الثلاث من العشرية المنصرمة (2000-2010م) إلى مفرق

الأزمة، وأنتج ما أنتجه في شروط وقوع الأزمة المالية الدولية، وآثار موسم الجفاف في سورية، كاتساع الفجوة على صعيد الاختلاف في التنمية المناطقية، وتزايد حجم الفقراء، وتزايد تشوّهات توزيع الدخل، وإفلاس مئات المصانع الصغيرة والمتناهية في الصغر، بفعل تحرير التجارة الخارجية، وتركّز رأس المال السوري في قبضة «المئة الكبار» من مؤسسي الشركات القابضة الكبرى، وارتفاع معدل البطالة، ونشوب هجرة بيئية داخلية قاسية ناتجة عن الجفاف، وارتفاع معدل الفساد الصغير والكبير في الدولة، وانكشاف شبكات فساد بيروقراطية (مافياوية)، في بعض المحافظات، كانت تعمل منظمةَ نهب سريّة للدولة، وتوزّع الغنائم على الشبكة الضاربين جذورهم في مواقع السلطة، وبروز هشاشة أجهزة العدالة في القبض على المطلوبين بموجب مذكرات غير منفَّذة، علاوةً على ركود وظائفها. على هذه الخلفية، استعادت الأجهزة الأمنية فاعليتها، وارتفعت وتائر تدخّلها في أجهزة الحكم وشؤون الحياة اليومية...»[1].

يُضاف إلى ذلك تآكل الإيديولوجيا القومية العربية، التي كانت تقنّع العصبيات الفرعية، التي أشرنا إليها، وطيّ ملف الوحدة العربية والتضامن العربي، والتحوّل إلى إيديولوجيا جديدة تقنّع التحالف الاستراتيجي مع إيران وحزب الله تحت مقولات المقاومة والممانعة، و«إزالة دولة إسرائيل من الخريطة». فلم تعد الوحدة العربية شرطاً للتقدّم العربي وتحرير فلسطين، أو إزالة آثار عدوان عام (1967م)؛ بل القوة الإيرانية واستطالاتها. وإذ لا يمكن استبعاد التأويل المذهبي لهذا التحالف الاستراتيجي وتلك الإيديولوجيا، فقد طفت المسألة الطائفية على سطح الحياة السياسية، وغدت التحديدات الذاتية، العائلية والعشائرية والمذهبية، هي ذاتها التحديدات السياسية، وتأكّد أن البدايات تحدد النهايات. في ضوء هذه الحيثية يمكن تفسير غياب دور

(1) باروت، جمال، العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، آذار/ مارس 2012م، ص164.

الحزب والجبهة الوطنية والمنظمات الشعبية والاتحادات والنقابات المهنية، في الأحداث الراهنة، إلا في صيغة ميليشيات مسلّحة أُطلق عليها اسم «اللجان الشعبية» أو «الشبِّيحة». وظهرت للعيان النواة الصلبة للبنية التسلّطية؛ أي الجيش والمخابرات والشبيحة، وغدت الحدود واهية بين هذه العناصر.

وتقلّصت القاعدة الاجتماعية للنظام، فاقتصرت على شبكة المصالح المتقاطعة والمتوازية التي برع في إدارتها وتوسيعها. فإن تغوُّل هذه الشبكة وانتشارها في الاقتصاد السوري، وفق ما سُمّي «اقتصاد السوق الاجتماعي»، الذي لا يمتُّ بأي صلة إلى الليبرالية، كان الصيغة الاقتصادية، أو الشكل الاقتصادي، لتغوُّل الجيش والمخابرات والشبيحة، وولوغها في دماء السوريين والعمران السوري. لقد كشفت الثورة السورية هشاشة الدولة لا قوّتها وأنّها دولة مافيات، لا دولة مؤسسات، وأن ما أسميناه فائض القوة الاجتماعية تحوّل، بالفعل، إلى قوة طاغية ضد المجتمع، وضعت سورية ومستقبلها على المحك.

هذه البنية التسلّطية، التي ألمحنا إلى خصائصها الأساسية، من خلال الوقائع والوثائق، وقدّمنا قراءة (غير محايدة) لها، استناداً إلى التشكك في الموضوعية المقترنة بحقيقة السلطة وثقافتها وخطابها، تبيّن هذه البنية بجلاء أن ثمّة في سورية مجتمعين متداخلين: مجتمع حكومي ومجتمع تقليدي، يتسيّد أولهما على الثاني، ويعامله كما يعامل العبيد. وتبيّن بجلاء أيضاً أن المساواة القانونية، المرقونة في الدستور الدائم لعام (1973م)، وصيغته المعدّلة عام (2012م)، لا تعني في الواقع سوى المساواة في التبعية والخضوع. ومن ثمّ، إن أيّ حديث عن حقوق المرأة وتحرّرها ومشاركتها في الحياة العامة وحياة الدولة إنّما يندرج في باب التوهّم والإيهام. ويمكن القول: إن حضور المرأة في المجتمع الحكومي لا يزيد كثيراً على حضورها في لوحات الإعلان.

وما دمنا إزاء مجتمعين مختلفين، فمن الأحرى بالمهتمات والمهتمين، والباحثات والباحثين، تقصّي أوضاع المرأة في كلٍّ من هذين المجتمعين على

حدة، في ضوء تأثير كلٍّ منهما في الآخر وتأثّره به. على أن صيغة التثنية لا تنفي أن المجتمعين مجتمعات؛ بل جماعات ما قبل مدنية، وما قبل وطنية، ما يجعل الوضع أكثر تعقيداً مما يُظن.

فإذا صحّ أن **البنية التسلّطة بنية ذكورية مدفوعة إلى حدودها القصوى**، بدليل الهمجية الفاشية والعنف المنفلت من عقاله، ما يتناقض مع الأنوثة على طول الخط، فقد يصحُّ أن قضية حقوق المرأة وتحرّرها قد تراجعت أشواطاً، بنسبة ضمور الحياة الإنسانية على الأقلّ. وعلى الصعيد الأخلاقي، لا نعرف شيئاً عن نسبة الواشيات، أو المخبرات المأجورات والمتطوّعات، في المؤسسات الحكومية والمنظّمات الشعبية الرديفة للحزب الحاكم، فليس من المعقول افتراض أن الوشاية مقصورة على الذكور، ما دام المَعْلم الأخلاقي الرئيس للبنية التسلّطية هو الكيد والوشاية، وما دامت الوشاية هي الطريق الأقصر لتحصيل مغانم صغيرة، أو درء مغارم صغيرة.



الباب الثالث

الفـــــــــخ

على سبيل التمهيد:

ليس هنالك مساواة في الطبيعة الأولية، ولا في الطبيعة الإنسانية، أو الفطرة الإنسانية، خلافاً لرأي جان جاك روسو وغيره، ممّن يحسنون الظنّ بالحالة الطبيعية والحقوق الطبيعية. والطبيعة الإنسانية ليست ثابتة ومستقرّة على حال لا تفارقها، وإن تكن مستمرة في الوجود. والمساواة ليست أمراً طبيعياً ولا بديهياً، لأن الاختلاف هو مبدأ الكائنات، ومبدأ الكون والنتوج، ومبدأ الصَّيْر (مصدر الفعل صار) والتحوُّل، وهو الواقع العياني الذي لا مراء فيه، يدركه كل ذي بصر وبصيرة، تدركه الجوارح، أو الحواس الخمس. كل شيء مختلف عن كل شيء، وكل شخص مختلف عن كل شخص. الاختلاف ينفي المساواة مهما كان طفيفاً. فمن أين تأتي المساواة إذاً؟

تأتي المساواة من النشاط الذهني-النفسي الذي يعبر عن الميل إلى التنظيم، ويكشف عن التشابه والتماثل في قلب الاختلاف، وعن الوحدة في قلب التعدد؛ أي: من عملية التعقل التي هي سلسلة من العمليات الإدراكية والتخييلية تنتهي بالتجريد، وصولاً إلى الكلي، المثالي، الذي تربع على عرش الفكر، فتجوهر، وغدا أفراده مجرد أعراض (جمع عَرَض) لجوهريته، هو ما يمنحها معناها وقيمتها. هذا النشاط الذهني-النفسي هو البدوة الأولى للاجتماع البشري، البدوة الأولى لتشكل الجماعة/الجماعات، وتشكل المجتمع والمجتمعات، على أنها أشكال الممكن، والاجتماع البشري هو شرط تحققه.

ما كان يمكن لعمليات التجريد أن تحدث لو لم يكن التشابه والتماثل منقوشين على صفحة الوجود، أو في «خيط الحياة»، خلف ما لا حصر له من الاختلافات والتباينات التي تدرك بالحواس، وما كان ممكناً للعقل أن يتصوّر الكلي لولا كلية الوجود، أو «وحدة الوجود» التي تدمغ جميع الموجودات بدمغة الكلية. ولكن **تصوّر** الكلّي والتعبير عنه شيء، واعتباره جوهر الموجودات المفردة والمختلفة، قائماً بذاته ومتعالياً على أشكال وجوده، شيء آخر. فلا وجود للكلّي إلا في الأفراد، وصفة الكلية، على حقيقتها، هي صفة الكائن المفرد، وأساس استقلاله النسبي. لعلّ تصور الكلي المثالي حدس باكر بكلية الكائن المفرد، وصيغة ميتافيزيقية من صيغ التعبير عنه.

فلا يمكن تأسيس المساواة إلا بنقد الكلـ(**يّـــة**) الجوهرية (Total ism)، أو الماهوية، ونقد الصيغ المذهبية التي آلت إليها، والتي يعبر عنها الاشتقاق اللغوي باللاحقة (**يـّة**) أو (ism)؛ أي بنقد المذهبية، فلسفية كانت المذهبية كالأفلاطونية أو الأرسطية أو التومائية أو الهيغلية أو الماركسية... أم دينية أم عرقية... إلى آخر المذهبيات. وإعادة الاعتبار للكل الواقعي؛ أي للفرد عامّةً والفرد الإنساني (ذكراً وأنثى) خاصّةً. الفرد الإنساني (عفراء أو زيد) «**كلية عينية**»؛ أي وحدة تناقضية: ذكر وأنثى، **وبنية علائقية** زاخرة بالممكنات؛ فالإنسان، كغيره من الكائنات، يعمل وفقاً لطبيعته؛ وقد رأينا أنه أكثر الكائنات تركيباً وتعقيداً وأكثرها اعتماداً على غيره. وليس التنظيم الاجتماعي سوى شكل اختزالي نمطي للممكنات التي يتوافر عليها الأفراد. النقد، الذي يستحق اسمه، ثورة على الاختزال والتنميط.

علاقة الفرد بالأخرى والآخر، في أيّ مجتمع، علاقة جدلية ذات طابع مزدوج: **علاقة فرد بفرد** مختلفة أو مختلف عنها وعنه اختلافات لا حصر لها، **وعلاقة الفرد نفسه بالنوع**؛ أي علاقتها وعلاقته بالجماعة الإنسانية، التي تتشارك، أو يتشارك، مع كلّ فرد من أفرادها في جملة من الخصائص

والصفات والملكات، التي تجعل من التواصل فيما بينهم أمراً ممكناً، على اعتبار الفرد هي أو هو النوع متعيِّناً. وهذه الأخيرة؛ أي علاقة الفرد بالنوع، أو بالجملة الحيّة، تتضمّن جدل الأنوثة والذكورة، كما تقدّم.

العلاقات المتبادلة بين الأفراد، **بصفاتهم الفردية**، تنتج حيوات شخصية، ومجالات ومنظومات مدنيّة صغرى وكبرى، وتنتج المجتمع المدني. والعلاقات المتبادلة نفسها بين الأفراد، **بصفاتهم النوعية**، تنتج مجالات ومنظومات سياسية وأخلاقية صغرى وكبرى، وتنتج الحياة النوعية أو المجتمع السياسي. المجتمع المدني والمجتمع السياسي معاً محصلة غير نهائية لنشاط الأفراد وعلاقاتهم المتبادلة، ما يعني أن كل فرد من الإناث والذكور هو فاعل ومنفعل اجتماعياً وسياسياً وثقافياً وأخلاقياً. الفاعلية والانفعالية قوّتان متراجحتان دوماً، تتحدّد بتراجحهما بنية المجتمع ونظامه السياسي. هذه البداية (المطموسة) لتشكّل الجماعات والمجتمعات تبيّن بوضوح الإحداثيات التي تنتظم بموجبها الفضاءات الاجتماعية الخاصة والعامة، ونقاط السلطة والمقاومة المبثوثة في هذه الفضاءات، وتبيّن، بوجه خاص، العشوائية أو الفوضى الثاوية في قلب أي تنظيم اجتماعي، والتي تجعل من هذا التنظيم، أو ذاك، شكلاً من أشكال الممكن.

هذه الفوضى، أو العشوائية، ناتجة من الحاجات والرغبات والأهواء والاتجاهات والخيارات والغايات... التي تسعى، أو يسعى، كلّ فرد إلى إشباعها، أو تحقيقها، لا وفقاً لمقدراته فحسب، بل وفقاً للمعاني والقيم التي يسبغها على كلٍّ منها، ووفقاً للعبة الحظ، أو لعبة الاحتمال أيضاً. فقد تبيّن أن الله يلعب النرد خلافاً لرأي نيوتن[1]. هذه المعاني والقيم ذات طابع شخصي دوماً، نوعاً أو درجةً، وتشاركها مع أخريات وآخرين لا ينفي عنها

(1) كان نيوتن ومعاصروه يعتقدون أن الكون أشبه ما يكون بساعة متقنة الصنع، لا مكان فيه للعشوائية والمصادفة والإمكان، وكذلك عالم الإنسان، وقد عبّر نيوتن عن ذلك بأنّ الله لا يلعب النرد.

هذا الطابع. يتعلق الأمر باختيارات الأفراد وتفضيلاتهم وأذواقهم، ورؤية كلّ منهم لذاته وعالمه.

وفق هذه الحيثية، يمكن وصف المجتمع البطركي بأنه المجتمع الذي يُرجح فيه الانفعال على الفعل، والتبعية على الاستقلال، والعبودية على الحرية، على صعيد الأفراد أوّلاً وأساساً؛ لأن الأفراد أساس المجتمع وأساس نظامه الاجتماعي والسياسي، فلا أسبقية للمجتمع والنظام الاجتماعي على الأفراد، لا في الماضي البعيد أو القريب، ولا في الحاضر. المجتمع، أي مجتمع، على الإطلاق، في حالة تشكّل دائمة لا تتوقّف، ولا تنتهي، ولا تكتمل. بكلمات أخرى، يمكن القول: إن **التاريخ العزيز على قلب السلطة**، هو تاريخ المجتمع، يصنعه أفراد المجتمع جميعاً بلا استثناء، ولا تفريق بين ذكور وإناث؛ فلا يكون أي مجتمع إلا كما يكون أفراده جميعاً. فلا يمكن وصف المجتمع وفهمه إلا انطلاقاً من أوضاع أفراده، ومستوى حياتهم، وطابع علاقاتهم المتبادلة، ولا يمكن وصف ثقافته إلا من طريق المعاني والقيم التي يضفيها كلٌّ منهم على أفعاله، وتعيين مجالات تبادلها وتداولها وحدود الاتفاق والاختلاف فيما بينها، وفي تأويلها وآليات تعميمها.

يمكن توسيع فكرة «القيمة التبادلية»، عند كارل ماركس، لتشتمل على تبادل المعاني والقيم وتداولها. فإذا كان تبادل السلع في السوق يكشف عن قيمها الفعلية، التي ترجع إلى العمل، فإنّ تبادل الأفكار والمعاني يكشف عن قيمها الفعلية التي ترجع إلى المعرفة. فليس غريباً أن تترسمل المعرفة، وينشأ ما صار يُسمّى «اقتصاد المعرفة». إن طمس حقيقة أن المعرفة عمل بالقوّة، والعمل معرفة بالفعل، يقبع في أساس المنحى الاقتصادوي البارز في الماركسية. كما أن طمس قوة الإيروس الكامنة في المعرفة والعمل يفضي إلى مجتمع مبتور، وحياة إنسانية ناقصة، وأنوثة منبوذة إلى «عالم الظلال».

لنقل مباشرةً: إن الاختلاف والتفاوت بين الأفراد هو أساس الاختلاف والتفاوت بين القوى والفئات الاجتماعية وأصله، لا العكس، وإلا غدت

الحدود الطبقية صلبة غير قابلة للاختراق، وغدت كل طبقة مجتمعاً قائماً بذاته. فلا وجود لقوى اجتماعية وفئات اجتماعية، أو طبقات ثابتة ومحدّدة تحديداً نهائياً، باستثناء الفئات المغلقة، ما قبل المدنية، المحدّدة بعامل ثابت جوهرياً، كالعرق، أو الدين، أو المذهب. هنا يكمن مقتل الماركسية الرائجة، التي حوّلت الطبقة العاملة (البروليتاريا) إلى مقولة دوغمائية، ومطلق أخلاقي يبتلع الأفراد ويطمس اختلافهم، وينفي حريّتهم واستقلالهم، وجعلت من «الصراع الطبقي» محرّكاً وحيداً للتاريخ، يبتلع سائر التعارضات والتناقضات الملازمة للحياة الاجتماعية.

الطبقة نسق اجتماعي مفتوح، ليس بوسع أحد تحديده تحديداً نهائياً؛ بل هي (أي الطبقة) مجال حيوي من مجالات القوة الاجتماعية، تتضافر في تشكيله عوامل اجتماعية ومعرفية وثقافية ونفسية، ولا يخرج عن نطاق العلاقات المتبادلة بين الأفراد إناثاً وذكوراً؛ لذلك كان مفهوم الطبقة ومفهوم التعارضات الطبقية أداتين من أدوات التحليل الاجتماعي الذي لا يستنفذ المعرفة؛ بل يمكن القول: إنه يلوّن المعرفة بلون **الموقع الاجتماعي**، فيختزلها بمقدار ما تختزل الطبقة أفرادها في بعد واحد ينفي اختلاف الأفراد، فينفي حريّتهم.

إن من أهم منجزات الماركسية إحلال النظرة الأفقية إلى المجتمع محل النظرة العمودية، والكشف عن انقساماته الأفقية والانقسامات العمودية، التي وسمت مجتمعات العصور الوسطى والقديمة. وكذلك التغيير الجذري للإحداثيات التي تنظّم الفضاء الاجتماعي؛ أي الإنتاج والاستهلاك والتبادل والتداول، وهذه ممّا لا يمكن إهماله أو تجاهله، بغض النظر عن التشويهات السوفييتية والصينية ونسخها الأردأ في بلدان ما كان يسمّى «العالم الثالث».

التاريخ، بصفته توقيع ممكنات على حساب ممكنات أخرى، يُفترَض أنه لا يحمل أي قيمة أخلاقية، وليس له أي قداسة؛ القيمة الوحيدة التي ينطوي عليها هي قيمته التفسيرية، وهذا ما يجعل منه علم جميع العلوم، وما يجعله

قابلاً لقراءات مختلفة وتأويلات شتى، وخلفية لخطابات وسرديات متباينة. فلا بدّ من التفريق دوماً بين التاريخ بصفته علماً وبين التاريخ بصفته خطاباً، هو خطاب سلطة أو سلطة مضادة، خطاب الغالبين وخطاب المغلوبين.

التاريخ لم يصنعه، ولا يصنعه، الذكور بوجه عام، ولا الأبطال والقادة والزعماء والملوك والسلاطين بوجه خاص. هؤلاء صنعوا «خطاباً سياسياً- تاريخياً مناهضاً للتاريخ»، بتعبير فوكو[1]، هو مرآة السلطة، أو «مرايا الملوك» في كلّ زمان ومكان، وأنتجوا مدوّنات تاريخية معظمها لا يمتّ إلى التاريخ بأيّ صلة. فالعالم لم تصنعه الحروب والفتوحات؛ بل صنعه العمل البشري المبدع الخلّاق، وهذا ما قد يجعله عالماً واحداً لجماعة مؤنسنة، تعيد تعريف الذكورة والأنوثة، والمرأة والرجل، بلغة مؤنسنة، ولا تحتاج إلى البرهنة على تشاركها في إنتاجه. «العلم كلّه في العالم كله» بتعبير أبو حيان التوحيدي[2].

العلاقة الجدلية المركبة بين الفرد والنوع، أو بين مظهري الطبيعة الإنسانية: الفردي والنوعي، للفرد نفسها أو نفسه، التي تنطوي على جدل الأنوثة والذكورة في الفرد نفسها أو نفسه، هي جوهر العلاقات المتبادلة بين الأفراد التي ينتج منها المجتمع المدني والمجتمع السياسي، ويتحدّد سير التاريخ على إيقاعها. وهي، في واقعها الفعلي، نتاج **معرفة شخصية/ معارف شخصية**، مستقلّة، ومجنوسة، يتعاشق فيها الإيروس واللوغوس، الذاتي والموضوعي، فيحدّد كلٌّ منهما الآخر، ويتحدّد به؛ بل يتحدان اتحاداً كيميائياً إذا جاز التعبير، كاتحاد الأوكسجين والهيدروجين في الماء (رمز الأنوثة)، إذا فصلنا أحدهما عن الآخر يصير الأوكسجين حارقاً والهيدروجين مميتاً، وتتجلّى فيها العلاقة الإبداعية الجدلية بين الحياة الشخصية للفرد وبين حياتها أو حياته النوعية (العامّة).

---

(1) فوكو، ميشيل، يجب الدفاع عن المجتمع المدني، مصدر سابق.

(2) التوحيدي، أبو حيان، مصدر سابق.

الموضوعية ليست مرادفة للحقيقة؛ بل إن هذه الأخيرة لا تتعيّن أنطولوجياً وإبستمولوجياً إلا في العلاقة الواقعية بين الذات والموضوع وبين الأنا والأخرى أو الآخر في الوقت نفسه، ولا تنتج إلا منهما، فهي تعتمد على الحالات الذاتية والعلاقات الإنسانية. والذات دوماً هي ذات الفرد المتكلّمة والمتكلّم، الأنثى والذكر. فالاستقلال الذاتي والتحقّق الكلّي للفرد لا يقوم بغير المعرفة الشخصية المستقلّة، التي لا تخضع لأي سلطة خارجية؛ ولا تكون كذلك إلا إذا فكّر كل فرد بعقلها هي وعقله هو. المعرفة الشخصية، وفق هذا المنظور، تفضي، بالضرورة، إلى تعدّد المعاني والقيم الفردية والجمعية واختلافها، وتتأسّس عليها المواطنة والمشاركة الحرّة، التي تظلّ ناقصة ومثلومة ما لم تتأسّس على تكافؤ المعاني والقيم، فيغدو الاختلاف ثروة مادية وروحية، يغتني بها الفرد والمجتمع، ولا يستغنيان عنها.

فإن تعدّد المعاني والقيم يُشير إلى **تعدّد المرجعيات المعرفية والثقافية والأخلاقية في كلّ مجتمع من المجتمعات**؛ إذ كلّ واحدة من هذه المرجعيات هي مجال تواصلي وتداولي بين أفرادها (ذكوراً وإناثاً)، ولا يخلو من أن يعدّوها هويتهم الجمعية الخاصة المنغلقة على ذاتها، أو المنفتحة على مجال تواصلي وتداولي أوسع فأوسع، كالمجال الوطني والمجال الإنساني. ولا يمكن لأي من هذه المرجعيات أن تنفتح على مجال تواصلي وتداولي أوسع فأوسع إلا إذا أَنِست واطمأنت بأنها ستكون مكافئة لغيرها من المرجعيات. وهذا هو شرط الاندماج الاجتماعي، والاستقرار السياسي.

هذه الحيثية تظهر جانباً لا يزال معتماً يشيح عنه (الفكر الحديث)، يتعلق بتنازع الهويات الناتج من **ثبات الإحداثيات** الإثنية والدينية والمذهبية والجنسية... التي تنظّم الفضاء الاجتماعي والثقافي، والتي لا يمكن زحزحتها إلا بالاعتراف المبدئي والنهائي بتكافؤ هذه المرجعيات اجتماعياً وثقافياً

وأخلاقياً وسياسياً، ونقد المركزية الإثنية والمذهبية والذكورية والإدارية والسياسية نقداً يفضي إلى **اللامركزية**، ويعيد تنظيم الفضاء الاجتماعي والثقافي وفق إحداثيات جديدة، كالحرية والمساواة والعدالة، قوامها جدل المعرفة والسلطة؛ أي جدل الفرد والمجتمع، وجدل الفرد والدولة، أو جدل الحياة الشخصية للفرد وحياتها أو حياته النوعية العامة. هنا تتجلّى أهمية حرية الفرد وحقوق الإنسان والمواطن، وأهمية المعرفة الشخصيّة المستقلّة، وتستعيد «قضية المرأة» مضامينها الاجتماعية والثقافية والسياسية والأخلاقية.

ولكن هل يمكن أن تتشكل المعرفة الشخصية أو تستقل من دون مقاومة الثقافة السائدة والضغوط الاجتماعية الاقتصادية والسياسية وسلطة المقدس؟ يتعلق الأمر بخيارات الأفراد والجماعات، والخلفيات المعرفية والثقافية والأخلاقية التي تتأسّس عليها هذه الخيارات، فـ «**ليس من حقّ أحد أن يفرض على الآخرين شيئاً، حتى السعادة**». ولكن المسألة مرهونة، في نهاية المطاف، بعلاقات القوى، ونزوع الأفراد والجماعات والمجتمعات إلى حياة أفضل. هذا الرهان يتوقف، بصورة أساسية، على الاتحاد الخلاق بين مظهري الطبيعة الإنسانية: الفردي والنوعي، المادي والروحي، وبين الحرية الخلاقة في كلا هذين المظهرين؛ على اعتبار المادة والروح مظهرين من مظاهر الطبيعة الإنسانية ذاتها، ووجهين من وجوهها، وشكلين متلازمين من أشكال وجودها.

الاتحاد الخلاق بين مظهري الطبيعة الإنسانية: الفردي والنوعي، لا ينتج إلا من علاقات أفقية وحوار أفقي بين ندّات متكافئات وأنداد متكافئين في القيم والمعاني والمعارف الشخصية، وبين أولئك وهؤلاء، بالطبع، علاقات تولّد مجالات تواصلية متنوّعة، تجري فيها عمليات التبادل والتفاعل المعرفي والثقافي بحرية. والحرية هنا هي الروح الفردية الخلاقة أو الروح الفردي الخلاق، أو قوة الفعل والتأثير، وقابلية الانفعال والتأثر، في كل علاقة على حدة، وكلّ مجال على حدة، ما يطلق إمكانات الأفراد، وينمّي شخصية كلّ

منهم من جوانبها المختلفة. فالأطر المغلقة سجون للروح، وقيود على الحرية، اجتماعية كانت هذه الأطر، أم معرفية وثقافية، أم إيديولوجية-سياسية وأخلاقية.

مما لا يدركه الأفراد بوضوح أنّ العلاقات في الأطر المغلقة، كالعائلة الممتدّة والعشيرة والجماعة الإثنية والمذهبية، والحزب العقائدي أيضاً، **علاقات بين محمولات** ثابتة بقوة السلطات الخارجية التي تغرسها، وتحرسها، وتسهر على حمايتها؛ لأن وجودها قائم عليها، واستمرارها مرهون بها، وكلّها ذات طابع قسري مفروض من الخارج، يتظاهر في صورة واجبات أخلاقية هي أخلاق الطاعة والامتثال، والاحترام من جانب واحد؛ احترام الصغير للكبير والضعيف للقوي والفقير للغني والأنثى للذكر والمتعلّم للمعلم والمريد للشيخ والمحكوم للحاكم؛ أي احترام التابع للمتبوع والعبد للسيّد. فهي، من ثمّ، أخلاق التبعية أو أخلاق العبيد؛ لأنّها تأسّست على مبدأ القوة والغلبة وثنائية الغالب والمغلوب. هذا النوع من العلاقات، التي لا تزال سائدة عندنا، هو الذي ينتج «هويات بلا ذوات»، لا يكون الفرد بموجبها من هو؛ بل ما ينتمي إليه، تذوب أناه في «نحن فارغة» خاوية وجوفاء؛ لأن أفراده جوف، سوى من الغرائز الأولية.

أمّا العلاقات الناتجة من اتحاد مظهري الطبيعة الإنسانية: الفردي والنوعي، التي هي ينابيع الخلق والإبداع، فهي **علاقات بين ذوات** حرّة مستقلّة، تملك كلٌّ منها زمام نفسها، وتختار نفسها، وتوجّه حياتها الخاصة بإرادتها، وتفكّر وتتصرّف بمقتضى طبيعتها وشروط وجودها، ومقتضى هذا الاتحاد الطوعي، القائم على حرية الإرادة، وتكافؤ المعاني والقيم، والقائم، من ثمّ، على الاحترام المتبادل بين الذوات، بغض النظر عن محمولات كلٍّ منها، ممّا يؤسّس منظومة أخلاقية جديدة مختلفة عن المنظومة السائدة، ومناقضة لها، يمكن أن نسميها أخلاق الحرية، أو الأخلاق المدنية والقيم الإنسانية.

الفرق النوعي بين العلاقات المتبادلة في الجماعات المغلقة وبين العلاقات المتبادلة في المجالات التواصلية والتفاعلية، التي يتشكل منها المجتمع المفتوح أو التواصلي، الفرق النوعي بين هذه وتلك أنّ الأولى **علاقات ثابتة بين محمولات ثابتة**، والثانية **علاقات متغيرة بين ذوات حرّة وخلّاقة** تنتج محمولاتها وتتجاوزها؛ لأن هذه المحمولات قابلة للتجاوز، بخلاف المحمولات الثابتة المعجونة بالمقدّس والمدنّس، وبالأوهام المترسّبة في الثقافة من عصور سحيقة. **العلاقات المتبادلة بين محمولات تغلق على المعرفة**؛ لأنها لا تحتمل استقلال الفرد، ولا سيّما استقلال المرأة، ولا تحتمل اختلاف الرؤية والرأي وزحزحة المعاني والقيم، أو تجاوزها جدلياً، وإلا فسدت العلاقة واختلّت أو انقطعت وانقلبت إلى تنافر وعداوة.

في مجتمع مثل مجتمعنا، ولا سيّما في هذه الظروف، حيث لا ملجأ ولا ملاذ للإنسان إلا الإنسان، يحتاج الفرد، المرأة والرجل، إلى نوع من رياضة النفس والذهن على الحرية، لكي لا أقول التدرُّب على الحرية، أو إلى أن يعلّم حريتَه المشي، بتعبير الراحل محمود درويش، فالحرية درب أو طريق تبدأ من **حرية التفكير، والمعرفة الشخصية الذاتية-الموضوعية**، لكي تتمكن الفرد أو يتمكّن من الذهاب إلى ذات الأخرى والآخر، واكتشاف إنسانيتها أو إنسانيته فيهما. المحمولات الإثنية والمذهبية (دينية كانت أم لادينية)، التي تتكثف فيها الثقافة السائدة والقيم السائدة، هي حدود وحواجز تحول دون الوصول إلى ذات الأخرى والآخر، ينبغي تخطيها والذهاب إلى ما بعدها دوماً. الحرية هنا تجاوز جميع الحدود، وتحطيم جميع الأوثان، وإسقاط جميع الرايات، وخرق جميع الممنوعات والمحرمات والمقدسات والمدنسات، فما إن تهتز واحدة منها أو تترنّح حتى تهتز جميعها وتترنّح، ثمّ تنهار، بحكم التضامن التاريخي فيما بينها.

حرية التفكير تفضي، دوماً، إمّا إلى حرية التعبير والتدبير وتحمُّل تبعاتهما، وإمّا إلى «الخوف من الحرية»، بتعبير إريك فروم، أو إلى إيثار

السلامة، ولسنا في موقع من يحكم على الأخريات والآخرين؛ بل في موقع من يأمل، ويؤكّد التلازم الضروري بين الحريّة والمسؤولية.

يبدو أن المدخل الضروي لحرية التفكير أن ينزع الفرد عن وجهه جميع أقنعته واحداً تلو الآخر أمام نفسه أوّلاً، وينزع عن روحه جميع «القمصان» التي يتقمّصها، حتى يصل إلى شخصيته الحقيقية الفريدة، ويفكّر بمقتضى طبيعته الإنسانية بمقتضى كينونته الإنسانية، التي هي أثمن وأسمى من جميع الأقنعة؛ وإذ يفعل ذلك إنّما تختار نفسها أو يختار نفسه لا ما تريده الأخريات وما يريده الآخرون، أو «المجتمع» (هذه أو هذا أنا؛ رضي من رضي، وغضب من غضب، أحب من أحب، وكره من كره). هذا التحدّي مطروح على المرأة أكثر منه على الرجل، بصفتها أكثر ذكورية منه على الأغلب (بحكم التماهي بالمستبدّ، أو الغالب)، وأكثر إخلاصاً في حراسة المعاني والقيم الذكورية، وأكثر إذعاناً لسلطة العرف والعادة وتمسّكاً بأهداب الثقافة السائدة، وأكثر خضوعاً لسلطة المقدّس، ومن تُلقى عليها مسؤولية أخطاء الرجل وانحرافاته السلوكية والأخلاقية وأوزار عبثه واستهتاره، ومن تتحمّل سلطته وغطرسته، وتداري آثار تأنيثه، بالمعنى الذي أشرنا إليه، وتدرأ عنه، وتحميه، ولو بنفسها.

المتماهية أو المتماهِي نسخة (كاريكاتورية) عن المتماهَى به؛ هكذا هي الحال، عندما يتماهى المحكوم بالحاكم والمغلوب بالغالب والمستعمَر بالمستعمِر والمتخلف بالمتقدم، وعندما تتماهى المرأة بالرجل، أو يتماهيان بالعروبة، أو الإسلام، أو بأي عصبية أخرى، مذهبية أو إثنية أو حزبية، فيتحولان إلى مطحنتين للكلام المُعاد والقيم البالية.

ليس بوسع الفرد أن يفهم الحياة فهماً موضوعياً خالصاً مهما ارتقت معارفه العلمية، لا لأن حياته مجرد شكل مختلف من أشكال الحياة التي تعي ذاتها، وتتغيَّا ذاتها، ووجوده شكل مختلف من أشكال الوجود الموضوعي، الذي يعي ذاته، ويتغيَّا ذاته، فحسب؛ بل لأنه يمنح حياته معنى وقيمة نابعين

من وجدانه (من ضمير المتكلمة والمتكلم)، ويضفي المعنى والقيمة هذين على موضوعات فكره وعمله، وعلى أعماله وعلاقاته الأسرية والمهنية والاجتماعية الإنسانية[1]، ويضع لنفسه أهدافاً وغايات تغدو معايير للحكم على الأشياء ومحدّدات للسلوك ومضامين للعلاقات.

فلا موضوعية، في عالم الإنسان، بلا ذاتية. لا يوضع الوعي في مقابل الوجود، أو الفكر، في مقابل الواقع، على أنهما متخارجان؛ بل على العكس من ذلك، الوعي هو الوجود مدركاً، كما تقدم، والفكر شكل العالم، وصورة المعقول في نفس العاقل، والوجود الطبيعي والاجتماعي، أو الأخلاقي، لا ينكشفان إلا من طريق الوجود الإنساني والمعرفة الإنسانية، وهي معرفة الفرد الذي لا يمكن فصل أحد مظهري طبيعته عن الآخر. فلا تخارج بين الفكر وموضوعه، ولا انفصام بين العقل والعاقل والمعقول.

حين تتخذ المعاني والقيم صوراً موضوعية تكون قد غدت قيماً ومعاني جماعية واجتماعية عامّة، وسلطة عليا، تتسامى على من أنتجها، وتقيده بالقيود التي صنعها بنفسه في سياق «صناعة المجتمع». الموضوع الذي تُنسب الموضوعية إليه محايد، لا يتوافر على أي قيمة معيارية، وأي معيار للحقيقة. المعيار الوحيد للحقيقة هو ما يقدمه الوعي العقلي والأخلاقي للأنا، الذي يؤسّس الوعي الجمعي، ويُمارَس في إطاره[2].

المعرفة الخلّاقة، التي تميّز الذات الفردية المستقلّة، شكل من أشكال التحقّق الذاتي، والشرط الضروري للتواصل الإنساني. فالمعرفة الموضوعية، بصفتها نظاماً اجتماعياً ونسقاً ثقافياً وأخلاقياً يبدو مستقلاً عن الأفراد ومتعالياً عليهم، لا يمكن فهمه إلا بصفته شكلاً من أشكال الوجود الاجتماعي

(1) راجع: برديابيف، نيقولاي، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، مراجعة علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982م، ص52.
(2) المرجع نفسه، ص52.

للأفراد، وشكلاً من أشكال حياتهم الثقافية، العقلية والعاطفية والأخلاقية، ما يعني أن الكينونة الإنسانية للأفراد هي لبّ النظام الاجتماعي أو مضمونه. وأن النظام الاجتماعي نفسه ليس سوى نظام العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات، لا يحظى بقبولهم الضمني أو الصريح إلا بقدر ما يتسق مع حرية كل منهنّ أو منهم واستقلالها أو استقلاله. ذلكم ما يُفسّر واقع أنه لا توجد سلطة من غير مقاومة.

لقد عني الفكر النظري (الذكوري) بالسلطة عنايةً فائقةً، فوضع لها مبادئ وقواعد ومسوّغات عقلية، ونظريات تحوّلت إلى مذاهب، وأنتجت مذاهب... ولكنّه لم يُعنَ بالمقاومة، وكان حريصاً على طمسها وإخفائها والتنكّر لها، أو تأثيمها وتكفيرها وتخوينها... ما يشير إلى الطابع الأنثوي العميق للمقاومة. وسنغامر بالقول: إن أوّل مقاومة في تاريخ البشر المعروف هي مقاومة المرأة لسلطة الرجل. لذلك، يحسن أن نموضع قضية حرية المرأة واستقلالها في جدلية السلطة والمقاومة، التي لا تزال محكومة بمنطق القوة والغلبة حتى يومنا. ويحسن، من ثمّ، أن يتأسّس علم المقاومة وفلسفة المقاومة، أو فكر المقاومة، مقابل علم السلطة وفلسفة السلطة أو فكر السلطة، ولكن على نحو مختلف جذرياً عن أدلوجة الثورة ومحتواها الذكوري من جهة، والإقصائي أو الاستبدادي من جهة أخرى، وهي أدلوجة ذكورية بامتياز. وعلى نحو مختلف عن لعبة «السلطة والمعارضة» المسمّاة ديمقراطية، وهي لعبة ذكورية بامتياز. لا بدّ من أن يكون علم المقاومة علماً إنسانياً (لا ذكورياً ولا أنثوياً) وفلسفتها فلسفة إنسانية، وإلا فلن يكون هذا العلم علماً، ولا هذه الفلسفة فلسفة.

لكي يكون علم المقاومة علماً، وفكرها فكراً، لا بدّ من أن ينبثقا من نقد مبدأ القوّة والغلبة أوّلاً؛ ونقد مبدأ التفوّق (من ظرف المكان «فوق») والتمييز الجنسي والعرقي والديني أو المذهبي والطبقي ثانياً، ونقد المركزية بجميع أشكالها ثالثاً، ونقد القيم التراتبية (الهيرارشية Hierarchy) ذات الطابع التفاضلي، الذي لا يتعلق بالكفايات المعرفية والفكرية والثقافية والعلمية

والمواهب والخبرات العملية والجدارة الأخلاقية في الفكر والسلوك، وليس تفاضلاً في هذه الجدارة والكفايات.

النظام الاجتماعي، بصفته معرفةً موضوعيةً وحريةً موضوعيةً وأخلاقاً موضوعيةً تكاد تختفي فيها الذوات الفردية أو أنطولوجية المتكلمة والمتكلم، يميل دوماً إلى الثبات بفعل السلطة/السلطات التي تضبط إيقاع حركته، وتعمل على إعادة إنتاجه. فالنظام البطركي، على سبيل المثال، لا يعيّن نمطاً خاصاً من العلاقات الاجتماعية فحسب، بل يعيّن نمطاً من أنماط المعرفة السلبية أو الانعكاسية القائمة على التلقّي السلبي، أو الاستجابة السلبية للعالم الموضوعي، الذي «تنظّمه قوّة مفارقة ومتعالية»، تجعل من الإيمان والطاعة، أو اليقين والطاعة، معيارين أساسيين للمعرفة والأخلاق، وتحكم بقسوة على أيّ محاولة للشكّ والتشكيك والخلق والإبداع. لا تنجلي هذه المسألة، بجميع أبعادها، إلا من خلال جدلية المعرفة والسلطة من جهة، وجدلية الحرية والضرورة من جهة ثانية.

ميتافيزيقا اللامساواة ونقيضها:

سنعود إلى أرسطو والفلسفة الأرسطية، لتبيّن المبادئ والأسس النظرية للفروق المطلقة بين الرجال والنساء، وقد غدت مبادئ «عقلية» للامساواة المطلقة، التي تردّدت أصداؤها في الفكر الأوربي، في القرون الوسطى، وفي المذاهب المسيحية، وسرى شيء غير قليل منها في الأزمنة الحديثة. كما ترددت أصداؤها، ولا تزال تتردد في الثقافة «العربية الإسلامية» بوجه عام، وفي المسيحية الشرقية وعقائد الملل والنحل الإسلامية بوجه خاص، وفي المخيال القومي العربي والمخيال الإسلامي.

الطبيعة، عند أرسطو، لا تفعل شيئاً باطلاً؛ فهي مرتبة ترتيباً تصاعدياً (هيرارشياً) دقيقاً، من الأدنى إلى الأعلى؛ فما هو أدنى موجود لمصلحة ما هو أعلى ومسخّر له. والأعلى إنّما يكون كذلك لما فيه من مبدأ عقلي؛ أي لأن

الطبيعة جعلته كذلك؛ فالجماد في خدمة النبات، والنبات في خدمة الحيوان، وكلّها في خدمة الإنسان أعلى المراتب جميعاً «تحت فلك القمر». ونظير ذلك في عالم الإنسان؛ فثمة مراتب بين الشعوب من صنع الطبيعة نفسها، منها ما هو أعلى كالإغريق، ومنها ما هو أدنى، كالبرابرة، وتراتب بين البشر؛ من الناس من هم أحرار بالطبع، ومن هم عبيد بالطبع؛ أي إن الطبيعة أقامت تراتباً وتعارضاً بين الأعلى والأدنى، وبين النفس والبدن، وبين العقل والشهوة، وبين الإنسان والحيوان، وبين الذكر والأنثى. ومن ثمّ، إن **مبدأ اللامساواة مبدأ طبيعي**، وليس من اختراع البشر؛ لذلك يسري في الموجودات جميعاً[1]. ومبادئ الطبيعة هي ذاتها مبادئ العقل. المرأة إذاً أدنى من الرجل بحكم الطبيعة وحكم العقل، والمساواة أمر مخالف للطبيعة ومخالف لمبادئ العقل. ولو وضعنا كلمة الله محلّ كلمة الطبيعة، على نحو ما فعل فويرباخ، لتبين تأثير الأرسطية في العقائد الدينية والمذاهب التي تفرّعت منها.

أمّا من حيث الوظيفة، فكل شيء في الطبيعة والمجتمع يستمدّ تعريفه من وظيفته وقدرته على القيام بها، فإذا كفّ شيء، أو أحد، عن القيام بوظيفته لا يظلّ هو نفسه وإن ظلّ يحمل الاسم ذاته. والوظيفة الجوهرية للإنسان هي النشاط العقلي، وهذا ليس مقصوراً على الذكور فحسب؛ بل على المتفوّقين منهم، كالأحرار من اليونانيين. بهذه الوظيفة العقلية يحاكي الإنسان الآلهة من أجل تحقيق غايته لا غايتها، وغايته هي السعادة. وكلمة (Anthropos) عنده ليست الموجود البشري بإطلاق؛ بل الرجل اليوناني الحر، وفق التراتب الهيرارشي المشار إليه أعلاه. فالنساء والعبيد والتجار والحرفيون، ومن على شاكلتهم، ليسوا سوى آلات لمساعدة (الإنسان) على القيام بوظيفته. وهكذا، إن فكرة الوظيفة تحدّد من هم الحكّام ومن هم المحكومون؛ أي من هم الأعلَوْن ومن هم الأدنَوْن بمقتضى الطبيعة، كالزوج والزوجة والسيّد والعبد.

(1) راجع/ي: إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مرجع سابق، ص30-31.

المرأة أداة تساعد الرجل (الإنسان) على القيام بوظيفته؛ أي بنشاطه العقلي. وفي ذلك **خير** للرجل **ومنفعة** للمرأة؛ إذ الخير ينتمي إلى الوجود الأعلى[1]. يفهم من ذلك أن غاية الرجل هي الخير الأسمى أو السعادة؛ أمّا غاية المرأة، فهي المنفعة وحسب.

يتسق التراتب الطبيعي الكوني، والوظيفة الطبيعية للكائن، مع مقولتي الهيولى والصورة، أو المادة والصورة. المادة سلبية قابلة للتشكّل؛ أي لاستقبال الصورة، وهذه (أي الصورة) هي العنصر الجوهري، أو الماهوي، الذي يحدّد ماهية الشيء، ويجعله مختلفاً عن سواه، فإذا ما تغيّرت الصورة تغيّر الكائن؛ فالخشب، مادة عمل النجار، يتشكّل وفق الصورة التي يمنحها له النجار، الخالق أو الصانع. الصورة، هنا، هي العنصر العقلي (المذكر) في مقابل العنصر المادي (المؤنث)؛ هذا ما يفسر قوله: «إن ما هو أعلى في سلّم الموجودات إنما يكون كذلك بسبب ما فيه من مبدأ عقلي»[2]. فالموجود يعلو بمقدار ما تعلو الصورة على الهيولى. المرأة تطغى فيها الهيولى (المادة) على الصورة، فهي مادة سلبية تتلقى الصورة من الرجل، بصفته أنموذج العقل ومثاله. النفس جوهر، هي صورة الجسم الطبيعي، وهي التي تقوم بوظائف التغذية والنمو والتفكير، وتتدرّج من النفس الغازية، التي يشترك فيها الإنسان والحيوان والنبات، إلى النفس الحاسَّة المشتركة بين الإنسان والحيوان، ثم إلى النفس العاقلة، التي يمتاز بها الإنسان (الرجل). نفس المرأة هي النفس الغازية التي للنبات، والنفس الحاسَّة التي للحيوان؛ أما النفس العاقلة فميزة الرجل. **تقديس العقل هو المعادل الميتافيزيقي لتقديس الذكورة.**

مفاهيم الحركة والمتحرّك، والوجود بالقوّة، والوجود بالفعل، مثلها مثل مفاهيم التراتب الطبيعي والهيولى والصورة وفكرة الوظيفة... استعملها أرسطو

(1) المرجع نفسه، ص35.
(2) المرجع نفسه، ص37.

للتفريق بين الذكر والأنثى؛ فنظريته في اختلافهما منسوجة بخيوط فلسفته الطبيعية والأخلاقية. المرأة عنده مادة سلبية أدنى من الصورة، ووظيفتها الرئيسة هي الإنجاب، وعلّة الإنجاب هي الرجل، والعلّة أفضل وأسمى وأكثر قداسة من المادة التي تعمل فيها. الرجل هو الصورة والعلّة ومبدأ الحياة أو الروح، والمرأة مجرّد هيولى سلبية قابلة لاستقبال الصورة.

في مقابل اللامساواة المطلقة بزغت حركة إنسية مساواتية، يمثلها إنسانويو النهضة الأوربية (فرانشيسكو بترارك، بوجيو براشيوليني، لورنت فالا، دسيدريوس إراسموس، ميشيل بودييه، أولريخ دو هوتن)، وتمتاز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري، وجعله جديراً ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة، في ما يتعدى العصر الوسيط والمدرسية. «ليست الإنسانوية حب العصر القديم وحسب، إنها عبادته. ليس الإنسانوي من يعرف القدامى ويستوحي منهم؛ بل من يكون منبهراً بنفوذهم فيقلّدهم حرفياً، يحاكيهم، يكرّرهم، يتبنّى نماذجهم، أمثلتهم، آلهتهم، روحيتهم ولغتهم. إن حركة كهذه، مدفوعة إلى أقاصيها المنطقية، لا تنزع إلى شيء أقل من إلغاء الظاهرة المسيحية»[1]. وقد أطلق شيلر صفة الإنسانوية على المذهب الذي عرضه في مؤلّفاته، والذي يربطه بحكمة بروتاغوراس: «الإنسان مقياس جميع الأشياء». وهي عقيدة تقول: «إن على الإنسان أن يتمسّك فحسب بما هو إنساني من الناحية الأخلاقية. (تدلّ الإنسانوية على تصوّر عام للحياة السياسية والاقتصادية والأخلاقية؛ فهي تقوم على الاعتقاد بخلاص الإنسان بالقوى البشرية وحدها. وهذا اعتقاد يتعارض بشدّة مع المسيحية إن كانت في المقام الأول هي الاعتقاد بخلاص الإنسان بقدرة الله وحده والإيمان). يقال أحياناً بهذا المعنى: إنها مذهب إنساني محض دفعاً للالتباسات: حين يتكرّر

(1) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات، بيروت/ باريس، ط2، 2001م، ص566.

على مسمع الإنسان أنه ليس سوى إنسان، وحين يُلغى هذا التفاوت المحفّز، الذي يفترض تعارض مثال الأنا الأعلى مع الأنا الطبيعي، وحين يُرفض أن يُرفع، مع الله، فوق كلّ تحقّق محدّد، فإن الإنسانوية الحاصرة ترخي نوابض الحياة الأخلاقية...؛ ذلك أن الإنسانوية الخالصة تقع دوماً في الطبيعانية. كما أن لها معنى يكاد يكون معاكساً لما تقدّم؛ إذ تشدّد على التعارض في الإنسان بين غايات طبيعته الإنسانية (فن علوم أخلاق ديانة)، وبين غايات طبيعته الحيوانية، بين الإرادة العليا والإرادة السفلى»[1].

أمّا الإنسانية أو البشرية، فلها معانٍ مختلفة، منها:

1- مجموعة المزايا التي يشترك فيها الناس كافةً، ومنها الحياة الحيوانية.
2- جملة السمات المكوّنة للتباين النوعي الخاص بالجنس البشري بالمقابلة مع الأجناس القريبة.
3- مجموع البشرية باعتبارها كائناً جماعياً.
4- شفقة ومودة من قبل الإنسان تجاه أقرانه.
5- في مقابل العنصرية، أو العقائد الكلية، مذهب يجعل من الإنسانية؛ أي من الطابع الإنساني المتحقّق تماماً الغاية الأخلاقية والسياسية الممتازة، وفي معنى قريب جداً هو المذهب الذي كان وراء إعلان حقوق الإنسان.

يُلاحظ في هذه المعاني، التي أوردناها لنفي واحدية المعنى وواحدية التأويل، أمران: أولهما الطابع المجرد للإنسان، حتى في وضعية أوغست كونت (المعنى رقم 3). والثاني يتعلّق بما هو مشترك بين الإنسان والحيوان أو النبات، كما رأينا عند أرسطو، ويغفل الصفات النوعية للإنسان؛ أي: يغفل الفرق بين إنسان الطبيعة وإنسان المجتمع، أو بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية، وأثر الثانية في إعادة إنتاج الأولى حتى على الصعيد الجيني. وعلّة ذلك، على الأرجح، **حصر الاختلاف النوعي في العقل**، أو في النشاط

(1) المرجع نفسه، 570-571.

العقلي. والنشاط العقلي الذي يمتاز به (إنسان أرسطو) لا يزيد على كونه مصادرةً، أو بدهيّةً أوليةً، والأمر ليس كذلك. بالتجريد والعقلانية هذين أمكن أن يتحدّد معنى الإنسان بالذكر الأوربي الأبيض البشرة القوي المغامر، والمستكشف والمستعمِر والمتفوق.

جاء في (**القاموس الفلسفي**)، الذي وضعه الأستاذ الدكتور جميل صليبا[1]، أن المساواة (Equality) تتضمن المعاني الآتية:

1- اتفاق شيئين في الكمية، بخلاف المشابهة، وهي الاتفاق في الكيفية. ومعنى اتفاق شيئين في الكمية أن أحد الشيئين يمكن استبداله بالآخر، من دون زيادة أو نقصان، كما في الجملة (ب = ج)، أو كما في الجملة التي تتغيّر قيمة وحداتها من دون أن تتغيّر مساواة طرفيها، مثل مربع (ب+ج) = ب تربيع + 2 ب ج + ج تربيع. ويقال للشكلين إنهما متساويان هندسياً إذا كان أحدهما ينطبق على الآخر انطباقاً تاماً، ويسمّى ذلك بالتطابق. أمّا اتفاق الشيئين في قياس واحد فيسمى التكافؤ. وإذا كان الشكلان متّفقين في الهيئة، لا في القياس، كانا متشابهين لا متساويين.

2- للمساواة عند المنطقيين ثلاث حالات هي: أ- صدق كلٍّ من المفهومين على ما يصدق عليه الآخر. ب- القضيتان المتساويتان هما اللتان يكون بينهما تضاد متبادل. ج- والصنفان المتساويان هما اللذان يكون كلٌّ منهما مشتملاً على الآخر. وإشارة المساواة في المنطق والرياضيات واحدة (=).

3- المساواة في علم الأخلاق هي **المبدأ المثالي** الذي يقرّر أن الإنسان، من حيث هو إنسان، مساوٍ لأخيه الإنسان في الحقّ والكرامة. ولهذه المساواة ضربان: المساواة المدنية، والمساواة السياسية.

---

(1) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982م، ج2، ص367-368.

أمّا المساواة المدنية، فهي المبدأ الذي يوجب معاملة جميع الأفراد معاملةً واحدةً، من حيث دعوتهم إلى القيام بالواجبات المفروضة عليهم، ومن حيث تمتّعهم بالحقوق المعترف لهم بها في القانون، دونما تفريق بينهم بحسب نسبهم، أو ثروتهم، أو طبقتهم.

وأما المساواة السياسية، فهي المبدأ الذي يعترف لجميع أفراد المجتمع بحق الاشتراك في الحكم؛ أي بحق التعيين في الوظائف العامّة وفقاً للشروط التي يحدّدها القانون دونما تمييز بين طبقاتهم وثرواتهم؛ حيث يكونون أمام القانون سواء، لا يختلف بعضهم عن بعض إلا بحسب كفايتهم واستحقاقهم.

4- وإلى جانب هذه المساواة المدنية أو السياسية (وهي مثالية أو صورية) **مساواة واقعية**، كتساوي رجلين أو أكثر في ثرواتهم، أو شهاداتهم، أو مختلف ظروفهم الواقعية. وتسمّى هذه المساواة الواقعية بالمساواة الماديّة، وهي مقابلة للمساواة القانونية أو السياسية.

لا بدّ من الإشارة إلى أن هذه المعاني متضامنة دلالياً، لا ينفصل بعضها عن بعضها الآخر على الرغم من اختلاف مجالات استعمالها (الرياضيات والمنطق والفلسفة المدنية أو السياسية). فاستعمالها في الرياضة والمنطق يُشير إلى جذرها العقلي، واستعمالها في الفلسفة المدنية، أو السياسية، يحيل على جذرها الأخلاقي، ما يعني **تلازم العقل والأخلاق**، وهو ما نذكّر به، ونشدّد عليه دوماً.

ولا بدّ من أن يستوقفنا وصف المساواة بالمثالية في مقابل المساواة الواقعية لكي لا يخدعنا الاستعمال الإيديولوجي الشائع للمثالية؛ إذ المساواة في الرياضيات ليست مثالية بالمعنى الإيديولوجي الشائع، ومثلها المساواة في المنطق والفلسفة. نزعم أن الرياضيات هي اللغة الأكثر قدرةً على التعبير عن الواقع، إذا فهمنا الواقع على أنه شبكة من العلاقات والقوى، لا مجرّد تراصف أشياء، كما تبدو لحواسنا القاصرة والخادعة في كثير من الأحيان، كانخداعنا بدوران الشمس حول الأرض. كما أنّ المنطق يميل أكثر فأكثر،

في أيامنا، إلى الاقتراب من المنطق الرياضي، وقد يصير الأخير أنموذج المنطق في المستقبل، والفلسفة ماضية على الطريق ذاتها بقدر ما تستوعب منجزات العلوم الطبيعية والبحتة.

التعبير المثالي للمساواة متضمّن في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948م)، سواء في ديباجة الإعلان أم في مواده، كما في المادة الأولى التي تقول: «يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء».

وفي المادة الثانية: «لكلٍّ إنسان حقّ التمتّع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني، أو الاجتماعي، أو الثروة، أو الميلاد، أو أي وضع آخر، **دون أية تفرقة بين الرجال والنساء.** وفضلاً عمّا تقدّم لن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي، أو القانوني، أو الدولي، للبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد، سواء كان هذا البلد، أو تلك البقعة، مستقلاً أو تحت الوصاية، أو غير متمتع بالحكم الذاتي، أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود».

والمادة السابعة: «كل الناس سواسية أمام القانون، ولهم الحق في التمتّع بحماية متكافئة عنه دون أيّة تفرقة، كما أن لهم جميعاً الحق في حماية متساوية ضد أي تميّز يخلّ بهذا الإعلان، وضد أي تحريض على تمييز كهذا».

وفي المادة (21) التي تقول:

(1) لكلٍّ فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده، إمّا مباشرةً، وإمّا بواسطة ممثلين يُختارون اختياراً حراً.

(2) لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلّد الوظائف العامّة في البلاد.

(3) إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري، وعلى قدم المساواة بين الجميع، أو بحسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

لكن الواقع يقول: إن الناس لا يولدون أحراراً ومتساوين، فلا يزال معظم الناس يولدون في مهاوي البؤس والشقاء مقيّدين بقيودهما، فضلاً عن سائر القيود الأخرى، في حين يولد القلّة وفي أفواههم ملاعق من ذهب، كما يُقال، يمارسون حرية أقرب إلى إباحة كل شيء واستباحة أي حق، ولا يخلو أن يجري ذلك تحت قناع من الورع والتقوى، أو على قاعدة التفاضل. فالحرية والمساواة، لا توجدان على نحو ما جاء في الميثاق إلا بالقوة؛ أي إنهما من الممكنات التي يتوافر عليها الأفراد والجماعات والمجتمعات والدول، ولا توجدان بالفعل إلا بعد كفاح مرير، كما هي الحال في العالم حتى يومنا. ومن ثمّ، إن المساواة في هذا الإعلان مساواة مثالية أو صورية، وإن تكن مؤسسة وجودياً أو أنطولوجياً، كما ورد تعريفها في المعجم الفلسفي.

هذا ما يعيّن الفرق بين المساواة المدنية والمساواة السياسية من جهة، وبين المساواة الاجتماعية، التي هي التعبير العملي عن العدالة، من جهة أخرى. وقد لحظ الإعلان هذا الفارق حين قرّر في المادة 25 أن:

(1) لكلّ شخص الحق في مستوى من المعيشة كافٍ للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمُّل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

(2) للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كلّ الأطفال بالحماية الاجتماعية نفسها، سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي، أم بطريقة غير شرعية.

لكن هذا أيضاً لا يخرج من إطار المثالية أو الصورية؛ ذلك أن مراجعة هذه النصوص على الواقع المعيش، حتى في الدول المتقدّمة، تظهر الفارق بين المثال والواقع. فعلى صعيد المساواة السياسية؛ أي حق كل مواطنة ومواطن في تسلّم أي منصب في الدولة بحسب كفاءتها أو كفاءته التي لا تتعين إلا بموجب نظام المباريات أو المسابقات أو الانتخاب، ليس بوسع الفقيرات والفقراء أن يترشحن، أو يترشحوا، للتنافس على الوظائف التي تحتاج إلى انتخاب، كالهيئة التشريعية ورئاسة الجمهورية وغيرها، وفق القوانين المعمول بها في كلّ بلد. ما يعني أن المساواة الفعلية، التي تعبّر عن العدالة، معلّقة في النظام الاجتماعي الاقتصادي الذي يعيد إنتاج التفاوت الاجتماعي، ويعمّق الهوّة بين الفقراء والأغنياء، ومرهونة بتحسين هذا النظام، أو تغييره، على غير المبادئ والطرق والأساليب التي خبرتها البشرية في ظلّ ما كان يسمّى «النظام الاشتراكي»، أو الشيوعي، الذي لا تزال بعض تجلّياته قائمة في الصين وكوبا وكوريا الشمالية.

هذا لا يعني التشكيك في المحتوى الأخلاقي للمساواة المثالية، أو التنكّر لأساسها الوجودي (الأنطولوجي) والعقلي والأخلاقي؛ بل يشير إلى التعسّف في فصل المساواة الاجتماعية عن المساواة الحقوقية والسياسية، هذا التعسّف ينتج أشكالاً شتى من اللامساواة الفعلية، ولا سيّما في المجتمعات التقليدية التي لا تزال ترى في المساواة عموماً، ومساواة المرأة والرجل خصوصاً، افتراء على السنن الإلهية.

في هذه المجتمعات لا تعدو المساواة أن تكون شعاراً أو أدلوجة، مقطوعة عن جذورها الوجودية والعقلية والأخلاقية؛ والنص عليها في الدساتير والقوانين يجعل الناس يعيشون وهم المساواة على أنه واقع. ومن الطريف في هذا المجال أن الناس يقبلون، ولو على مضض، مساواة المرأة بالرجل، ولكنّهم يأنفون من مساواة الرجل بالمرأة؛ لذلك تسلطن في خطاب تحرّر المرأة مقولة «مساواة المرأة بالرجل»، حيث لا يتخلّى الرجل عن كونه الأنموذج والمعيار.

على صعيد الخطاب، لدينا ثلاث صيغ: الأولى هي «مساواة المرأة بالرجل»، والثانية «مساواة الرجل بالمرأة»، والثالثة «تساوي المرأة والرجل»، أو الرجل والمرأة، ولا فرق؛ أي تساوي النساء والرجال في الحقوق والواجبات وفق الشرعة العالمية لحقوق الإنسان. الصيغة الأولى ترمز إلى المركزية الذكورية، والثانية إلى مركزية أنثوية مضادة، والثالثة أقرب إلى روح المساواة.

ما من شكّ في أن المساواة القانونية مكسب أوّلي، أو نقطة ارتكاز أوليّة، تتوقّف نجاعتها وجدواها الاجتماعية والثقافية والأخلاقية على اندراجها في المسألة العامّة؛ أي المسألة الأنثوية/الذكورية، بما هي مسألة اجتماعية وإنسانية حلّها نوع من «ثورة كوبرنيكية» لا تغيّر نظام العالم؛ بل تغيّر زاوية النظر إليه. وما من شكّ في أن مشاركة المرأة في الحياة السياسية العامّة، أو الحياة النوعية، استناداً إلى مبدأ المساواة القانونية وتكافؤ الفرص، من شأنها أن تفسح في المجال لفعل نسوي جماعي يتجه إلى تحقيق إصلاحات حقوقية وسياسية جدية تعارض الخنوع الذي تبرره الرؤى الجوهرية، التي تستند إلى البيولوجيا أو التحليل النفسي، عن الفروق بين النساء والرجال، وتعارض، في الوقت ذاته، المقاومة المختزلة إلى أفعال، أو ردود أفعال وتمردات فردية تقطع رتابة الحياة اليومية. كما تعارض استحضار حالات فردية تحقّقت في الماضي، وتجعل منها نماذج للتحرّر والاستقلال، من دون النظر إلى أن تلك الحالات تعود إلى القيمة التي يضفيها بعض الرجال على بعض النساء.

لذلك، إن «دعوة النساء إلى فعل سياسي على أساس القطع مع إغواء التمرّد الانطوائي لمجموعات صغيرة من التضامن والدعم المتبادل، وإن كانا ضروريّين في تقلّبات النضالات اليومية داخل المنزل، أو المعمل، أو المكتب، ليست كما يمكن للمرء أن يعتقده ويخشاه من دعوتهم إلى الالتحاق بلا قتال بالأشكال والمعايير العادية للصراع السياسي، مع المجازفة بأن

يجدن أنفسهنّ وقد التحقن وأغرقن في حركات غريبة على اهتماماتهن الخاصة. إنه تمنٍّ أن يتعلمن اختراع وفرض أشكال من التنظيم والفعل الجماعيين داخل الحركة الاجتماعية نفسها، ويستندن إلى التنظيمات المنبثقة من التمرّد على التمييز الرمزي بصفتهن، مع المثليين والمثليات، أحد أهدافه المميزة، وعلى أسلحة فعالة رمزية تحديداً قادرة على هزّ المؤسسات التي تسهم في تأبيد تبعيتهن»[1]. هذه الدعوة لا تفضي إلى الغاية المرجوة منها إذا لم تقترن بحركة نسوية فاعلة غير مقصورة على النساء، كما أشرنا، ولا تفصل النشاط الفكري والثقافي عن العمل الاجتماعي والنشاط السياسي، ولا تهادن أي مظهر من مظاهر التقليد.

ولكن، قبل ذلك، ومن أجله، لا بدّ من أن نختبر معنى المساواة وأشكال ممارستها، وما تنطوي عليه هذه الممارسات من تشويه للمعنى، وهدر للقيمة، من خلال تأنيث الرجال وتذكير النساء. التشويه الذي نشير إليه لا يتأتّى من خوف الرجل من المرأة، فحسب؛ بل من خوفه من استبعاده من قبل رصفائه إلى عالم النساء جرّاء المنافسة الضارية في جميع مجالات الحياة، المنافسة التي يقترن فيها الفوز بالرجولة. ولكن الأهم من هذا وذاك، في أوضاعنا، هو عملية التأنيث أو الإخصاء السياسي، الذي يمارسه الرئيس على المرؤوس والمتبوع على التابع، كذلك الذي يمارسه الشيخ على المريد، وهو ما يعيّن المجال الواقعي للمساواة؛ نعني المساواة في التبعية أو المساواة في الحضيض. هذا ما يجعلنا نتصور خطأً وهمياً أو حداً يفصل بين عالمين؛ عالم التابعات والتابعين، المتساويات والمتساوين، في التبعية والطاعة، وعالم المتبوعين، وهو عالم اللامساواة والتنافس والصراع، الذي يضع الشرائع والقوانين وفق مبدأ القوة والغلبة، ويفرض المساواة (في التبعية) فرضاً بقوة العرف والشريعة والقانون.

---

(1) بورديو، مرجع سابق، ص13.

تستند هذه الرؤية على معاينة مجتمعين في سورية، وهي مركز اهتمامنا في هذه المناقشات: مجتمع السلطة المركزية، الذي نسميه **المجتمع الحكومي**، ومجتمعات الهامش، أو **المجتمع التقليدي** المنقسم على نفسه بخطوط فصل عائلية وعشائرية وإثنية ودينية ومذهبية وجهوية... إلخ. الأول هو مجتمع اللامساواة الإيجابية القائمة على مبدأ «حق الأقوى»، الذي يُترجم عملياً إلى احتكار واستبداد وزبانة سياسية وامتيازات، والثاني مجتمع المساواة السلبية؛ أي: المساواة في التبعية والهامشية، وهو موضوع التسوية أو المساواة الصورية، التي يفرضها عليه المجتمع الأول، الأب الرمزي للمجتمع التقليدي، والأب هو الرب الذي يضع الشرائع والقوانين؛ لذلك نجادل في وصف النظام السياسي القائم بأنه «نظام طائفي»، أو نظام «تحالف الأقليات»، على نحو ما هو شائع بين كثيرين من المثقّفين و«المحللين السياسيين». وتستند مجادلتنا على فحص عياني أو إمبريقي (خُبْري أو اختباري) لجبهة «الموالاة» المقابلة لجبهة «المعارضة»[1]. إن فكرة «الموالاة» تشير إلى أن جبهة الموالاة هي مجتمع السلطة المركزية أو المجتمع الحكومي، وأن جبهة المعارضة، التي تشكّلت على أشلاء الثورة المغدورة، هي الجزء الهامشي الرث المنبوذ من المجتمع الحكومي ذاته، والذي يرفد الجزء الهامشي من المجتمع التقليدي، وأن آليات تشكّل هذا المجتمع الحكومي، التي ألمحنا إليها، هي التي تفسّر مجريات الحرب الدائرة، وقد تحدد نتائجها القريبة، بعد أن تمكّنت السلطة من الإجهاز على الجسم الأساسي للثورة الشعبية، ولا سيّما الجسم الشاب.

فكل تصنيف عرقي، أو إثني، أو ديني، أو مذهبي، أو جنسي... يحيل على اللامساواة المتجذّرة في الوعي واللاوعي، وإن نُسب التصنيف إلى

---

(1) تناولنا هذا الموضوع بالتفصيل في كتابنا: طريق إلى الديمقراطية، صادر عن دار الريس للكتب والنشر، 2010م.

العلم والعلمية، أو الوصف الموضوعي للواقع؛ لأن التصنيف حكم يصدر من حاكم على محكوم فيه أو له أو عليه، ويستند إلى الفروق والاختلافات، التي تميّز الذات من الآخر، وليس من حكم بريء أو محايد، ولا سيّما إذا كان من الأحكام القطعية النهائية والثابتة. فالعالم الذي نعيش فيه بنية من الأحكام، أحكام الواقع وأحكام القيمة، على ما بينها من تلازم وتداخل، أحكام تتولّد من العلاقات غير المتكافئة وتعيد إنتاجها. إن سجالات السوريات والسوريين، التي نقرؤها ونسمعها تعبّر عن ذلك خير تعبير، وتكاد تكون نوعاً من حرب الكل على الكل، بما هي حرب هويات.

كل وصف للآخر المنبوذ، أو حكم عليه، هو تعيين بالسلب، أو بالليس، لذات من يصف، أو يحكم. الأخرى والآخر، هنا، مَعْبَر إلى الذات، فردية كانت الذات أم جمعية (والثانية من دون الأولى مجرّد وهم). الذات الحاكمة؛ أي التي تصدر الأحكام، إمّا أن تأنف من الاتصاف بصفات الأخرى والآخر، وإمّا أن تتماهى به أو بها، وفي الحالين تنعدم إمكانية المساواة، بحكم الأنانية أو النرجسية في الحال الأولى، والغيرية الجذرية أو تلاشي الذات في الحال الثانية، وهما حالتان متطرفتان ومتكاملتان تنمّان على بنية المجتمع الحكومي القائم بالفعل، أو ذاك الذي يتشكّل في فضاء الإمكان (المجتمع الممكن).

المجتمع الحكومي، الذي تأسّس نظامه على عصبية موسّعة ومركبة: قومية عربية إسلامية ذات طابع إحيائي وماضوي وسلفي، لم يحيِ شيئاً سوى العصبيات العائلية والعشائرية والإثنية (الأقوامية) والدينية والمذهبية والجهوية، التي كانت في طريقها إلى التفكّك أو التفسّح على إيقاع بطيء ومتردّد لتشكّل جنين مجتمع مدني، لم يلبث قليلاً حتى ابتلعه المجتمع الحكومي أو استتبعه. فالعصبيات المقرونة، دوماً، بالتطرّف والأصولية، والمولّدة للعنف، لا يمكنها أن تعترف بالمساواة، أو تتعايش معها، ولا سيّما أن المساواة مقرونة بالحرية والاستقلال ومشروطة بهما. والمجتمع

الذي تتخبّط عصبياته، وتتخابط، في مناخ ركودي، لا تعني فيه المساواة القانونية شيئاً، ولا تساوي نصوصها أكثر من قيمة الحبر الذي تُكتب به.

حين انبثقت الثورة الشعبية من فضاء الإمكان، ربيع (2011م)، استنفر المجتمع الحكومي جميع قواه وعصبياته لمواجهة الزلزال الذي هزّ أركانه. ومن البدهي أن الحرب التي يخوضها ضد «المجتمع الممكن» حربٌ للدفاع عن وجوده؛ لذلك كانت الحرب، ولا تزال، خياره الوحيد، واقتصاده الذي كان اقتصاد حرب غير معلنة أصبح اقتصاد حرب معلنة لا يُراد لها أن تنتهي إلا بالغلبة والقهر. ما يؤكّد أن الانفكاك من ربقة العصبية؛ أي عصبية على الإطلاق، وتفكيك نظامها واقتصادها وتفنيد ثقافتها وقيمها، شروط لازمة لتحقيق المساواة المدنية والسياسية. وبكلمة واحدة: لا يمكن أن تقوم مساواة قانونية في نظام لا يتأسّس على حكم القانون.

تأنيث الرجل:

تقول البداهة: لا ذكر بلا أنثى، ولا ذكورة بلا أنوثة، ولا تذكير بلا تأنيث، والعكس صحيح. مسألتنا تتجاوز هذه البداهة إلى عمليات تأنيث وتذكير رمزيين تجري هنا والآن، وفي غير مكان أيضاً، حيثما توجد **سلطة شخصية** مهما بدت شاحبة أو متوارية أو ناعمة. فلا تقوم سلطة شخصية مستبدة إلا على تأنيث موضوعها؛ لأن سلطة الرجل على المرأة أقدم أشكال السلطة كما نفترض. للتأنيث هنا معنى الإخضاع والاستتباع، منذ تحويل المرأة إلى ملكية خاصّة (تدلّ عليها ياء المتكلم التملكية: هذه امرأت**ي** = صيدي = سبيَّتي = جاريتي = غنيمتي = حقلي). وهو المعنى الذي يلخص وضعية المرأة في المجتمع المبتور. في ظلّ سلطة ذكورية تؤنّث الرجال ليتساووا بالنساء في التبعية والخضوع، لا معنى للمساواة إلا بتذكير النساء ليتساوينَ بـ «الرجال»، بصفتهم آلات بشرية، أو قوى منتجة صمّاء ومجرّد رعايا. الإخضاع والاستتباع هما جوهر السلطة الشخصية، وجوهر النظام

الذكوري البطركي، الذي ركناه العصبية والعقيدة ومقصده الغنيمة[1]. وهذه الأخيرة شيء مختلف عن الإنتاج، بدءاً بإنتاج الحياة الاجتماعية.

نتمنى أن تكون هذه المرّة هي المرة الأخيرة التي نستعمل فيها هذه الصيغة الرمزية، لما تنطوي عليه من إهانة للأنثى والأنوثة؛ ولكن الواقع الذي أنتجها، ويسوّغ استعمالها، مهين أكثر من العبارة بما لا يُقاس؛ فلهذا الاستعمال جانب وصفي هو الأبرز، لا يتناول الأفراد؛ بل يتناول العلاقات المتبادلة فيما بينهم، بما هي علاقات تسلّطية، ويتناول الثقافة التي تبرّرها، وتساهم في إعادة إنتاجها. فالمجتمع البطركي بنية علائقية، هي، من أحد وجوهها وأهمها، بنية سلطة فوقية متعالية ذات طابع شخصي، في نهاية التحليل، مهما أطنبت القوى التقليدية المحافظة في تقريظها وإقحام صفة المدنية عليها[2].

سنعالج موضوع تأنيث الرجل من خلال ثلاثة مداخل: أولها التأنيث بالوعد، الوعد بجعل التابع متبوعاً، والتأنُّث في انتظار تحقيقه. والثاني التأنيث بالقمع والقوة العارية، والتأنُّث بالتماهي، ومنه تأنيث الآخر المختلف وتأنيث المعارضة وتأنّثها، وكشف خلفيات الدفاع الوهمي عن الهوية. والثالث التأنيث بالكف الجنسي، أو القمع الجنسي، والتأنّث بالكبت، أو بالإعلاء أو الإسماء، أو التعويض. وكشف واقع أن القمع الجنسي هو لوحة الأساس الصمّاء لمختلف أشكال القمع والقهر.

قد يكون مستهجناً أن نقول: إن الرجولة، وما يُنسب إليها من خصائص وقيم ومعانٍ، يتلقّاها الذكر، في مجتمعنا من الخارج؛ من المجتمع؛ من

---

(1) ناقشنا هذه المسألة بالتفصيل في كتاب: من الرعوية إلى المواطنة، مرجع سابق؛ لذلك نكتفي بالإشارة إلى النتائج. والعقيدة تشتمل على العقائد الدينية وغير الدينية.

(2) نشير إلى أدلوجة «الدولة المدنية» لدى الجماعات الإسلامية ومنظريها. وقد ناقشناها في بحث مستقل تحت عنوان «الدولة المدنية تلفيق فكري وتلبيس سياسي»، على الرابط: http://www.hurriyatsudan.com/?p=71590.

طريق التربية والثقافة، وليست الذكورة الأصيلة النابعة من الذات، التي لا تكون بلا الأنوثة، ولا تستغني عنها؛ وكذلك الأنوثة وما ينسب إليها. المجتمع التقليدي، مجتمع «الرجال الجُوف»[1]، يعزّز الخصائص الذكورية، ويثبّط الخصائص الأنثوية، في الذكور والإناث، فينتج أفراداً مبتورين ومعوَّقين إنسانياً. ثمة فروق واضحة بين تنشئة الأولاد وتنشئة البنات وفق توقعات المجتمع الذكوري ومطالبه تدركها كلّ ذات بصر وبصيرة، وتُقسَر على التكيف معها بالقوّة أو بالإقناع، وقلّما يدركها كلّ ذي بصر وبصيرة؛ إذ يعدّها من البدهيّات.

فما دامت الرجولة والأنوثة قيمتين اجتماعيتين عليا ودنيا، وما دامت المرأة مادةً وموضوعاً، لا كينونةً إنسانية تنتج المعاني والقيم وفقاً لطبيعتها، ستظلُّ الذكورة معياراً لأهلية الأنثى وجدارتها واستحقاقها، وسيظلُّ «الرجل» المثال الذي تتطلّع المرأة إلى بلوغه لتستحقّ المساواة. حتى الأمس القريب، وإلى اليوم، في غير مكان من بلادنا، لا تُعرَّف المرأة باسمها؛ بل بنسبتها إلى أب أو أخ أو زوج، كأنّ اسمها عورة كجسدها وصوتها.

عملية الاستتباع الأبوية، البطركية أو السلطانية، تقترن دوماً بعملية «تأنيث» رمزي، أو إخصاء رمزي للتابع، تقابلها عملية تأنُّث التابع طوعاً أو كرهاً، على اعتبار الأنثى أدنى درجات السلّم الاجتماعي في الثقافة الذكورية، والأنموذج النقي للتبعية، وأول موضوع للسلطة الذكورية، بحكم أول تقسيم للعمل، وأول عملية إنتاج اجتماعي للهوية الجنسية، فيغدو تحريم المرأة تقديساً وتدنيساً متناوبين؛ أي إعادتها إلى وضعية الحرمة البدائية[2]، في هذه الحال، مضاعفاً، وعبوديتها مضاعفةً. التأنيث، تأنيث الرجل وتأنّثه يعنيان هدر كرامته الإنسانية، وإماتة نفسه أو تبديدها، وتحويله إلى موضوع

(1) عنوان قصيدة للشاعر الإنجليزي ت. س. إليوت.

(2) فرويد، سيغموند، الحياة الجنسية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1999م، ص92، وما بعدها.

مطاوع، أو مادة طيّعة للسلطة. الرعية هو (بالمفرد) وهي (بالجمع) مادة السلطة وموضوعها.

علاقة التبعية التي تستحضر تبعية المرأة للرجل، شعورياً أو لاشعورياً، على اعتبارها أول شكل من أشكال التبعية أنتجه تقسيم العمل، هي العلاقة المؤسِّسة للسلطة البطركية. ومن ثمّ، إن مقاومة السلطة البطركية يفترض أن تتّجه إلى تغيير قواعد السلطة والعلاقات التي تؤسّسها، وتفكيك المعاني والقيم والرموز والعلامات التي تقنّعها؛ أي يفترض أن تذهب بخط مستقيم إلى الحرية قبل المساواة؛ لأن المساواة بلا حرية شركٌ أو فخٌّ للرجال والنساء، وللنساء خاصّةً؛ إذ الرجال (الأقوياء) هم من ينصبونه، والرجال الضعفاء والنساء هم وهنّ من يقعون ويقعن فيه.

لذلك من الضروري أن تقترن عملية تغيير العلاقات المؤسّسة للسلطة بتغيير زاوية النظر إلى الذكورة والأنوثة، إلى الرجل والمرأة، ووضعهما معاً تحت مقولة الإنسان، وإدراجهما في منظومة حقوق الإنسان والمواطن/ـة، وإخضاع هذه المنظومة ذاتها للنقد، وإلا أيّ تغيير سيظل ناقصاً وهشّاً، وضرباً من التلاعب الذكوري البطركي بالقضايا الاجتماعية والإنسانية. ولمّا كانت السلطة علاقة قوّة، أو علاقات بين قوى، فلا بدّ من إعادة تعريف القوّة وإقامة الحد على «قوة الشوكة».

المعطى الرئيس، الذي قد لا يُجادَل فيه، هو الطابع الشخصي للسلطة في بلادنا؛ وهو ذو بعدٍ تاريخي من الصعب تحديد بدايته. والمعطى الثاني هو الطابع العائلي، والمعطى الثالث الملازم لهذين المعطيين هو الطابع الذكوري. لا يتوقّف الأمر على سلطة الأب في الأسرة، وسلطة الأخ الأكبر، وسلطة الذكر على الأنثى؛ بل تبرز إلى جانبها سلطة رجل الدين، وقد تجتمع السلطتان في الأب نفسه، وفي رجل الدين نفسه. ويغلب أن يتوارى رجل الدين خلف إيمان الأب وتقواه وقيامه بأمر دينه، أو محافظته على الأعراف والعادات والتقاليد، فلا يحضر الشيخ مستقلاً عنه إلا بين الحين والحين، في

الأعياد والمواسم ومناسبات الختان والزواج وغيرها، ولكن طيفه لا يغيب. فنحن إذاً إزاء علاقة مركّبة أو مزدوجة هي علاقة دنيوية ودينية، مادية وروحية، اجتماعية وثقافية وأخلاقية، هي علاقة أمر وطاعة في الأحوال جميعها. وكلّما امتدّت الأسرة وتكاثر عدد أفرادها تجدنا إزاء تراتبية سلطوية، يتربّع زعيم العائلة الممتدّة، أو العشيرة، على عرشها، وتظلّ سلطة الشيخ حاضرةً مادياً أو رمزياً في جميع المراتب التي ينصهر فيها الأنا الاجتماعي. غير أن سلطة الزعيم (المركزية)، تخترق جميع المراتب الأدنى، وتطبعها بطابعها، من حيث هي تسلّط على الأدنى وخضوع للأعلى، وصولاً إلى سلطة السلطان، أو الأمير، أو الملك، أو الخليفة، الذي لا إرادة تعلو إرادته ولا سلطة تعلو سلطته. هذه السلطة المطلقة تخترق جميع المراتب؛ إذ تتجه إلى الأدنى دوماً، وتجرف كل ما يعترض طريقها، أو يحول دون تمكنها في الفضاء الاجتماعي واحتلاله، وتمكُّنها منه واقتدارها عليه، وتمكُّنها في أجساد الرعايا واحتلالها، وتمكُّنها منها واقتدارها عليها؛ إذ تُنقَش في نفوسهم وعلى جلودهم، فتصير هذه وتلك امتداداً لها ومحددةً بها[1]. ذلكم أحد معاني «الامتداد» (الديكارتي)[2]، الامتداد في المكان والزمان منظوراً إليه من زاوية اجتماعية وتاريخية.

فلا يمكن فهم وضعية المرأة في بلادنا من دون هذه الحيثية الامتدادية (المرأة امتداد لسلطة الرجل المنقوشة في نفسها وعلى جلدها. الجسد مجرد «امتداد»، هو موضوع لفعل الذات وميدان لهذا الفعل).

نقطة البدء في عملية تأنيث الرجل وتأنّثه هي العلاقة بالوجيه أو الزعيم

(1) للسلطة الذكورية مظاهر طقوسية، تشكِّل الجسد مثلما تشكِّله الطقوس الدينية، وتحدّد أوضاعه وحركاته.

(2) نقد الديكارتية لا يعني نفي الحاجة إلى ديكارت والديكارتية، وكذلك نقد النيوتنية والميكانيكا الكلاسيكية والهندسة الإقليدية... ولا يعني الإحجام عن نقد العلوم الأحدث والفلسفة الأحدث.

أو المسؤول أو (الـ امْعَلّم) بالمألوف السوري[1]؛ إذ تُطلق هذه الصفة المعادلة لصفة الشيخ على صاحب المكانة والسلطة والنفوذ، وهي من المؤكّد غير صفة المُعَلِّم (العلماني) المحترمة؛ «فالفاعلون الاجتماعيون قادرون على الظهور في موقفين متعارضين كليّاً: إذا كانوا في موقع التابع أبدوا الخضوع الوضيع المتّكل على التزلّف، وإذا كانوا في موقع التحكّم سعوا إلى أن يخضع لهم من دونَهم، بصورة مطلقة. تتجاوز هذه الإرادة كلّ إطار قانوني للسلطة. كأنّ لدى الفرد شخصيتين تعارض كل منهما الأخرى في سماتها وسلوكاتها، أو كما لو كانت إحدى الشخصيتين تقهر الأخرى وتهيّئ انبثاقها في الوقت نفسه. فعلاقة الخضوع، باعتبارها مرحلة انتظار وثمناً للوصول، تتماشى مع ازدواجية قصوى (معجونة بالرغبة والطموح والمنفعة أو التطلّع إلى الغنيمة).

قبل نيل رضا الزعيم أو (المْعَلِّم) وبركته وتأييده، واكتساب السلطة وانتزاع «الاستقلالية» وبلوغ المرتبة واحتلال المكانة... وما تجرّه من منافع مادية ومعنوية، يمرّ النجاح من بوابة «القرب من الزعيم» (والتقرّب منه)، ومن باب التفوّق والامتياز اللذين تمنحهما مخالطة دوائره الحميمة، (أفراد أسرته وأقاربه وأصدقائه وزبائنه وزبانيته)، وتبادل الهبات والخدمات، أو تقديمها بمناسبة وبلا مناسبة. «تذهب هذه المواقف إلى حدّ التنازل الممسرح عن رموز الرجولة وصفاتها، وفي ذلك تناقض بركاني يهدّد بالانفجار على الدوام، نظراً إلى حيوية الدفاع عن هذه الهوية في التنافس من أجل

---

(1) قلّما توقّف المثقفون السوريون عند هذا المصطلح الشائع؛ إذ تطلق صفة الـ (امْعَلِّم) على رئيس الجمهورية، وعلى أي ضابط في الجيش والمخابرات، وعلى أي صاحب نفوذ، وعلى أي رب عمل. هذا ما يؤكد اتصال السلطة بـ (العلم) عامّةً والعلم اللدني (اللاهوتي، علم الله) خاصةً؛ بل إن هذا الأخير هو أساس الأول، وهو ما يؤكد ذكورية العلم وذكورية السلطة. وإذ تطلق هذه الصفة على رئيس الجمهورية، بصيغة الكناية، فهذا تعبير عن رهبة المقدّس، وكلّي القدرة، أو نوع من التنزيه.

السلطة»[1]. وتتمثل سمات الأنوثة (في مقابل الرجولة) التي تظهر في علاقة السيطرة بين الأب والابن وبين الآمر والتابع في الطاعة والانقياد وتقديم الخدمات، على أنواعها، بلا أيّ تحفّظ، «لكن هذه السمات لا تبلغ المدى الذي تصل إليه علاقة الشيخ بالمريد في التلقين الصوفي، من ضرورة المرور بدور نسوي، قبل الإجازة»[2]. قد يبلغ هذا الدور درجة تأنيث المريد جنسياً، بحسب حمودي، في حين يحرص الآباء البيولوجيون على تعزيز صفات الرجولة في نفوس أولادهم، ما يجعل السلطة الأبوية (نسبة إلى الأب البيولوجي هنا) ملتبسة بالسلطة البطركية؛ أي سلطة الأب الرمزي. حتى موقف الأب من بناته لا يخلو من محبّة ورحمة، وإن كان مختلفاً عن موقفه من أولاده. والأرجح أن عمليات «غسل العار» ينفذها الأخوة وأولاد العم والأزواج أكثر ممّا ينفذها الآباء.

معجزة الشيخ تكمن في أنه هو من يجعل المريد شيخاً، ومعجزة الزعيم أو (المْعَلِّم) تكمن في أنه هو من يجعل التابع قائداً متبوعاً و«معلّماً». «إن الخضوع في انتظار الفعل اللدني، والمواقف الناتجة منه، تغذّي دائماً مناهج التكوين وبرامج التنظيمات السياسية التي تتبنّى صيغة من الصيغ المسمّاة أصولية. وخارج هذه الدوائر تتحكّم علاقة الزعيم، التي تقتدي بهذا الترابط المثالي بين الشيخ والمريد في أشكال التفاعل السياسية في جميع الأحزاب والنقابات، وفي البيروقراطيات العمومية والخاصّة. فالبركة والإكراه بالقوّة

---

(1) حمودي، مرجع سابق، ص26.

(2) يصف حمودي هذا الدور الحريمي بالتفصيل، ويقارنه بالدور ذاته في المؤسسات الحكومية والتشكيلات النقابية والحزبية. ويمكن لأي مهتمة أو مهتم رصد ظاهرة «الطموحين بلا مؤهلات»، في البيروقراطيات الحكومية وغير الحكومية، الذين يقومون بأدوار نسائية بغية الارتقاء في مراتب السلطة، والحصول على امتيازات مادية ومعنوية. ويمكن أن نضيف ظاهرة الوشاية، ولو بأقرب المقربين، لتوكيد الولاء في خضم الصراع على السلطة.

يتعارضان، ويقوّمان بعضهما بعضاً. الرجل المتمتّع بالبركة (الولي) وحده يشخّص المعجزة الثابتة، التي يتحقّق عن طريقها المبدأ المنتج للمجتمع وقيمه. هذا الاحتكار يجبر الرجل القوي (السلطان) على اتخاذ ألقاب لدنية، وبذلك يحاول أن يكون المصدر الوحيد للحياة بإقصاء ممثلي الإلهام الخلاق، أو بإعطائهم دوراً ثانوياً[1]. ما من طاغية أو مستبدّ لم يسبغ على نفسه، ولم يسبغ عليه تابعوه، صفات رسولية ونبويّة وإلهية. وفي القرآن وكتب التراث[2] ما يؤكّد ذلك ويعزّزه في نفوس الرعايا.

يتجلّى التناقض البركاني المُشار إليه، والذي يمسُّ الهوية الجنسية، في صيغتها الاجتماعية؛ أي الرجولة، حين ينفجر الصراع مع الزعيم السياسي، أو الأب، أو الشيخ، أو المدير البيروقراطي؛ إذ تكون المواجهة عدوانية طاحنة[3]. لا يمكن فهم السلطة فهماً صحيحاً، في مجتمعات المعرفة اللدنية، والعلم اللدني، من دون أخذ هذه العلاقة المؤسِّسة في الحسبان. **السلطة الشخصية تؤنّث موضوعها بالمعنى التحقيري للتأنيث، كائنة ما كانت هذه السلطة.**

ومن ثم، إنّ العلاقة الأبوية (البطركية)، التي قدم فيها هشام شرابي[4] تحليلات عميقة، وعلاقة رجل الدين بالمؤمن، أو علاقة الشيخ بالمريد،

(1) حمودي، مرجع سابق، ص28.

(2) راجع/ي: عبد اللطيف، كمال، مصدر سابق.

(3) حتى إذا لم ينفجر صراع، كثيراً ما نسمع من التابع عن بطولات وهمية أو مدعاة يجترحها في مواجهة المتبوع، وفي دفعه إلى هذا الموقف أو ذاك، وإرشاده إلى اتباع هذا الأسلوب أو ذاك. التابع يضع نفسه تخييلياً فوق المتبوع؛ قلت له كذا، ولولاي لما حصل على كذا وكذا... ما يعني أن الصراع يعتمل في نفس التابع بحكم التهديد الذي يمثله المتبوع لهويته الجنسية؛ أي لرجولته. شعوره الممض بالدونية ينقلب إلى نقيضه، في محاولة دفاع وهمي عن الهوية.

(4) شرابي، هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

على نحو ما حلّلها عبد الله حمودي[1]، من العلاقات التي تؤسّس السلطة، في جميع مستوياتها، بدءاً من الأسرة فالعائلة الممتدّة فالعشيرة فمجال السياسة ومؤسّسات الدولة وميادين الحياة الاجتماعية المختلفة. ويمكن التعبير عن هاتين العلاقتين مجازياً بعلاقة الذكورة والأنوثة التي تحتويهما معاً؛ إذ الأنوثة هي الموضوع الأكثر مطاوعةً للسلطة الذكورية تاريخياً، والأنموذج النقي لآثارها المباشرة وغير المباشرة؛ أي النموذج النقي للتبعية والخضوع؛ لذلك يمكن اعتبارها معياراً للسلطة الشخصية التي يمارسها الذكور على ذكور؛ أي إن معيار خضوع الذكر وتبعيته وهدر إنسانيته هو مدى تأنيثه وتأنُّثه. فقد لاحظ حمودي تطابقاً بنيوياً بين نوعية العلاقات، على مستوى المجال المجتمعي والثقافي الخاص واليومي، (التي تلخصها علاقة الشيخ بالمريد؛ أي علاقة تأنيث المريد وتأنّثه)، ونوعية العلاقات على مستوى المؤسسات الكبرى والثقافة بوصفها كلّاً، على اعتبار الثقافة مجالاً تختلف فيه تأويلات الواقع وتتصارع، وتنطوي الاختلافات والصراعات على نظرات للمستقبل واختيارات للقيم والأخلاق. بعض هذه التأويلات، إن لم نقل معظمها، تعزّز علاقات التبعية والخضوع، وتساهم في إعادة إنتاجها، وتتحوّل هي ذاتها إلى سلطة.

يتحدّد معنى الثقافة، هنا، بـ«**رؤى الفاعلين لما يفعلونه ولمعاني أفعالهم؛ أي بالرموز المتبادلة في جدلية الاختلاف والاتفاق على مغازي الأعمال والمؤسسات أو معانيها**»، ومن ثمّ، إن التطابق يكون بين كيفيات الأعمال والمعاني والرموز التي تبرزها، بوصفها أعمالاً ومؤسسات مفهومة بوجه من الوجوه، وليس تطابقاً بين معطيات منطقية وضعها عقل أزلي وكوني مشترك، كما افترض ليفي ستروس، أو بين منطق التركيبات الاجتماعية،

(1) حمودي، عبد الله، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة يليه مقالة في النقد والتأويل، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط4، 2010م.

كما يستخلصه الباحث من جرد تلك التركيبات، كما يفترض أتباع الوظيفية البنيوية[1].

في ضوء هذه الجدلية يمكن تفسير علاقة السلطة البطركية المحدثة بالمعارضة (الذكورية) بوجه عام، وموقف هذه وتلك من الحركة النسوية والمسألة الأنثوية بوجه خاص؛ إذ يتعلق الأمر دوماً بالهيمنة على الفضاء العام. ويمكن من ثم فهم عملية تأنيث المعارضة، ورض الهويات الإثنية والمذهبية المختلفة والمناهضة. فلا يمكن طرد المعارضة من الفضاء العام، وإخماد الهويات المختلفة والمناهضة، إلا بتأنيثها جميعاً؛ أي بإخضاعها واستتباعها، أو تخفيضها إلى وضعية تشبه وضعية المرأة في المجتمع.

نتحدث هنا عن سلطة شخصية مسكونة بالشكّ والارتياب؛ أي بعدم الثقة بقدرتها على ملء الفضاء العام، ما يجعلها مشغولةً دوماً بمراكمة القوّة، وابتكار أشكال جديدة من القمع، وتنشيط آليات الجذب والنبذ والاحتواء والإقصاء والترغيب والترهيب. فالسلطة الشخصية نفسها تدرك، كأي سلطة، أن ممارستها وآليات عملها تولّد معارضة مختلفة الأشكال، ومتفاوتة القوّة في جميع المجالات، وهذا الإدراك يكمن خلف نزوعها المتنامي إلى الشمولية، وإذ تدرك خطورة هذا النزوع على استقرارها وديمومتها تلطّفه بالزبانة السياسية والامتيازات الملازمة لها، بغية إحكام سيطرتها السياسية، وهيمنتها الثقافية، على الفضاء العام. فلا يمكن فهم العلاقات المتوتّرة بين السلطة الشخصية أو ذات الطابع الشخصي، وبين المعارضة التي من نوعها، والعلاقات المتوترة بين الأكثرية و«الأقليات»، إلا بتفكيك هذه العلاقات المركبة، أو تقشيرها، وصولاً إلى لبّها المجنسن؛ أي إلى المركزية الذكورية.

إن تحديد الثقافة برؤى الفاعلات والفاعلين لما يفعلنه أو يفعلونه، وبالمعاني والقيم التي يضفينها أو يضفونها على أعمالهنّ وأعمالهم، يردم

---

(1) حمودي، مرجع سابق، ص8.

الهوّة بين ما يُسمّى البنى التحتية والبنى الفوقية، ويقرن الثقافة بالممارسة اليومية للفاعلات والفاعلين، ويشير إلى تعدّد المرجعيات الثقافية في أيّ مجتمع تعدّداً تحكمه جدلية الاتفاق والاختلاف، أو جدلية الموافقات والممانعات، التي لا حصر لأشكالها، والتي تكشف عن «تكتل حول تركيبة رمزية تهيمن على نظرات مختلفة (عنها) ومناهضة (لها)، في ظلّ ما يشبه هدنة يمكن أن تتحوّل، بمرور الزمن، إلى تفاعلات وظيفية تحترم الهويات (المختلفة والمناهضة)، ما دامت هذه الأخيرة لا تقوم بغزو سافر للفضاء العام»[1]، أو لا تبدي تطلّعاً أو نزوعاً إلى ذلك. فالجماعات الإثنية والدينية والمذهبية، التي تُوصف بأنها «أقلّيات»، مثلها مثل النساء، محرومة من أيّ شكل من أشكال الحضور في هذا الفضاء، إلا من طريق هذا التكتّل، ومن طريق الزبانة السياسية والتبادلية الاجتماعية والولاء الشخصي. ولكن هذا كلّه لا يحلّ أيّاً من المشكلات المزمنة؛ بل يؤجلها أو يزمّنها فحسب.

في ضوء هذه الوضعية، تبدو الثقافة، بالفعل، «تركيبة رمزية في تغيّر دائم، على الرغم من اتفاق ما على المؤسسات والمفردات المهيكِلة لها؛ لأن تلك المؤسسات والمفردات تكون موضع محاولات للتساؤل دائمة ومتشعّبة، وموضع جهد دائم للتعرّف إليها، وهو جهد تشوبه أحياناً خلافات حادّة، تُحسم بطريق الإقناع، أو بطريق النفوذ والقوة، أو بوسيلة أنظومات تمزج بين أساليب الإقناع والهيمنة»[2]. ما يؤكّد أن السلطة الشخصية لا تقوم، ولا تستمر، إلا بنوع من هيمنة ثقافية، هي سلطة ناعمة لا تنفصل عن السلطة الفظّة.

«من وجهة النظر التي تربط الجنسانية والسلطة إن الإذلال الأسوأ لرجل يتمثّل في تحويله إلى امرأة؛ يمكن أن تُستحضَر إفادات أولئك الذين أنزل بهم

(1) المرجع نفسه، ص10.
(2) المرجع نفسه، ص10.

تعذيب منظّم عمداً لتأنيثهم، ولا سيّما من طريق الإذلال الجنسي، والدعابات عن رجولتهم، وتهم المثلية الجنسية... إلخ، أو ببساطة إجبارهم على التصرّف كما لو أنهم نساء. فلا بدّ من كشف ما يعنيه أن يكون المرء مدركاً لجسده باستمرار، وأن يكون معرّضاً على الدوام للإهانة أو السخرية»[1]، التي تندرج في باب التعذيب النفسي.

لا تكفي معرفة السلطة من خلال ما كتبه عنها مثقفوها ومعارضوها وبعض أشخاصها، أو من خلال المحاولات المختلفة لتحليل بنيتها وآليات اشتغالها وأساليب ممارستها، ولا من خلال مفهوم الشرعية، الذي لا يطابق واقعها الفعلي في معظم الأحيان، أو من طريق مقارنتها بهذا الأنموذج أو ذاك؛ فلا بدّ من معرفتها من طريق تبرير المحكومات والمحكومين لقبولهنّ وقبولهم بها، أو معارضتهنّ ومعارضتهم لها. وإذا صحّ ترميز علاقة السيطرة والخضوع بعلاقة الرجل بالمرأة، فلا بدّ من الوقوف على رأي المرأة في سلطة الرجل، موافقةً أو معارضةً، من خلال التجارب الحيّة. فقد يكون ذلك أدعى إلى استكشاف الخلفيات المعرفية والثقافية والأخلاقية للموافقة أو المعارضة، واستكشاف العلاقات الفعلية التي تؤسّس السلطة هنا والآن. يمكن القول: إن أشكال السلطة تختلف باختلاف رؤى الخاضعات والخاضعين لها، وتباين مواقفهنّ أو مواقفهم منها، مع أنه لا يمكن استبعاد الرؤى الإيديولوجية، بصفتها تصوّرات مختلفة عن الواقع، وتعبيراً عن خيارات فردية وجماعية.

وإلى ذلك، تمارس الثقافة السائدة نوعاً من إخصاء نفسي، تسبّبه القيود الصارمة المفروضة على الحياة الجنسية، واقتران أي نشاط جنسي خارج مؤسّسة الزواج بالإثم والعيب، ما يؤدّي إلى ما يسمّيه فرويد «الاستنكاف الجنسي»، قبل الزواج، وفي أثنائه في معظم الأحيان؛ ذلك لأن الزواج لا يعوّض الحظر المفروض على النشاط الجنسي قبل الزواج. ويذهب إلى

(1) المرجع نفسه، ص44.

القول: «لم يتولّد لدي اقتناع بأن الاستنكاف الجنسي يساعد على تأهيل رجال عمليين ذوي عزيمة واستقلال، أو مفكرين أصلاء، أو قادة تحرير، أو مصلحين حكماء؛ بل الأغلب أن تكون حصيلته أناساً مستقيمين وضعفاء، لا يلبثون أن يذوبوا، لاحقاً، في الجمهرة الكبرى التي من عادتها أن تمتثل، ولو على مضض، لتوجيهات الأقوياء»[1]. وكذلك، إن الأضرار التي يلحقها الاستنكاف المتشدّد بشخصية المرأة ملموسة بقوّة؛ فالتربية والثقافة لا تحظران على المرأة أي اتصال جنسي قبل الزواج أو خارج إطاره فحسب، ولا تتشدّدان في صون «عفّة» الأنثى فحسب؛ بل تبعدان عن الكائن الذي في سبيله أن يصير امرأة كل إغراء، وتبقيانه أسير جهل مطبق بالدور الذي هو من نصيبه، فلا تسمحان بأي بادرة حبّ لا يؤول إلى زواج.

فالقمع الجنسي للذكور والإناث، على السواء، يفضي بالضرورة إمّا إلى رغبة متأجّجة مكبوتة، وإمّا إلى ما يُسمّى خيانة وزنى، وإمّا إلى عُصاب[2]. وما يعدّ «إسماءً» أو تصعيداً بتوجيه القوة الجنسية أو الطاقة الحيوية نحو أهداف غير أهدافها الأصلية لا ينتج، على الأغلب، إبداعاً أصيلاً. فمن المؤكد أن هذا النوع من الإعداد للزواج يحبط الزواج، ويزهق روحه الإنساني. ولا مخرج من هذا المأزق الذي يضع المجتمع نفسه فيه إلا بتربية جنسية صريحة مبنيّة على معرفة علمية متجدّدة في البيت والمدرسة، ورفع القيود عن النشاط الجنسي للشابات والشبّان قبل الزواج، وكسر الأقفال الصدئة لمؤسسة الزواج.

السلوك الجنسي للرجل، في كثير من الأحيان، الأنموذج الأول لسائر أنماط الاستجابات الأخرى في العالم. فالرجل الذي يأخذ موضوعه الجنسي بمغالبة المجتمع والثقافة السائدة، لا بمغالبة المرأة، سيبدي عزيمة مماثلة لا تتزعزع في نشدان أهداف أخرى. أمّا من يمتنع، لأسباب شتى، عن إشباع

(1) فرويد، مرجع سابق، ص55.

(2) المرجع نفسه، ص57.

غرائزه الجنسية القويّة، فسيكون مسلكه في سائر مجالات حياته مسلك تساهل وخنوع. والحياة الجنسية للمرأة أنموذج أول لممارسة وظائف أخرى؛ فالتربية التي تحظر على النساء أي اهتمام عقلي بالمشكلات الجنسية، مع أن فضولهنّ متأجّج نحوها، وتخيفهنّ وتبث الذعر في نفوسهنّ؛ إذ تعلمهن أن حبّ الاستطلاع هذا ليس من الأنوثة في شيء؛ بل علامة استعداد مسبق للخطيئة، تلقي في قلوبهنّ الخوف من التفكير، فتفقد المعرفة قيمتها في أنظارهنّ. ويمتد حظر التفكير إلى ما وراء الدائرة الجنسية جزئياً من جراء تداعيات وترابطات محتومة، وجزئياً بصورة آلية، شأنه في ذلك شأن حظر التفكير الدينيّ المصدر الذي يُفرض على الرجل، أو شأن الولاء الأعمى الذي تطلبه السلطة من رعاياها «الصالحين»[1].

إذا كان الكفّ الجنسي ذاته لا يؤنّث الرجل بصورة مباشرة، فإنه يجعله قابلاً للتأنيث بالمعاني المُشار إليها. والكف الجنسي للمرأة يجعلها قابلة للتذكير أيضاً؛ أي لمحاكاة أنموذج الرجل، والتنكّر لأنوثتها، أو اعتبارها عبئاً ثقيلاً، أو حظّاً سيئاً... فتقتصر بواعث نزوعها الواعي إلى الحرية والمساواة على القدرة على القيام بالأعمال التي يقوم بها الرجال: (أنا أستطيع أن أفعل ذلك أيضاً)، لا على خيار وجودي نابع من كينونتها؛ أي اختيار ذاتها امرأةً، والاحتفاء بذلك، والاعتداد به. الحرية لا تؤخذ، ولا تعطى، بل تنبع من الداخل؛ لذلك يخافها المستبدّون والمستعمرون. والتعمية الجنسية للأطفال، والكف الجنسي للراشدات والراشدين، عقبة كأداء تضعها السلطة البطركية في طريق تحقُّق الذات واستقلال الشخصية؛ أي في طريق الحرية.

في ضوء التقدّم الذي أحرزه العلم بعد فرويد ويونغ وغيرهما، لم يعد يكفي أن نرجع قوى النفس الإنسانية إلى عامل واحد، كالعامل الجنسي (الليبيدو) ولا أن نركن إلى علم نفس الجماهير، إلا على صعيد الظواهر

(1) المرجع نفسه، ص57.

الثقافية العامة والقيم والمعاني التي يتداولها الناس جيلاً بعد جيل، بما في ذلك الطقوس والشعائر وأنماط السلوك، من دون أن يدركوا النتائج الضارة لهذا التداول على المدى البعيد. فمن شأن المحافظة والتزمّت أن يوهنا حياة جماعة بأكمها أو شعباً بأكمله، ويخنقا فيهما قوة الخلق والإبداع، ويحولا حركتهما الذاتية إلى نوع من حركة اعتماد، أو دوران عقيم حول الذات، جرّاء قسر القوى الحيوية لدى الأفراد على تغيير أهدافها، أو الحيلولة بينها وبين تحقيق هذه الأهداف.

ولكن هل يمكن حصر هذه الأهداف في مبدأ اللذة، وهل «العلم عزوف عن مبدأ اللذة، وأكمل ما يقتدر عليه نشاطنا النفسي»[1]، كما وصفه فرويد؟ وإذا كان فيه شيء من اللذّة، فهل هي لذّة أصيلة أم مجرّد لذّة تعويضية؟ وإذ لا ندعي المعرفة في هذا الحقل الشائك، نميل إلى مفهوم «القوى الحيوية» الذي استعمله يونغ بدلاً من الليبيدو، ونظنّ أن قوة المعرفة وقوة الفكر، أو قوة العقل والذاكرة والخيال... لا تقلّ عمقاً وأصالة في النفس الإنسانية عن الليبيدو.

تذكير المرأة:

> **لن يقبل الرجل أن تصعد المرأة إلى مستواه مادام خائفاً.**
>
> بيير داكو

كان الرجل يخاف من المرأة، فعمد إلى إنكار إنسانيتها وخفض مكانتها؛ لإخضاعها لإرادته ورغبته، ثمّ انتهى به الأمر إلى تذكيرها، رمزيّاً، بالمساواة الصورية أمام القانون، ومنحها حقوقاً لا تمسّ امتيازاته ولا تحدّ من سيادته، ولا سيّما حق العمل وحق التعلّم. ولا يخلو أن يمارس الرجل (العصري)

(1) المرجع نفسه، ص65.

عندنا هاتين العمليتين في آن معاً: التذكير الخطابي تحت عنوان المساواة، والتنكّر العملي، باعتبار المرأة موضوعاً للسلطة وموضوعاً للرغبة. ولكن ما سرّ خوف الرجل من المرأة مع رغبته العارمة فيها، وحاجته الدائمة إليها، وكيف يمكن فهم خطاب المساواة في ظلّ هذه الحيثيّة؟

قدّم علم النفس والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا إجابات مختلفة عن مسألة خوف الرجل من المرأة، أشرنا إلى بعضها، ولا سيّما ما يتصل بالهويّة الجنسية والعلاقة بين اللوغوس والإيروس، أو الليبيدو بلغة فرويد، وأبرز الفرق بين الجنسي (الإيروسي) المحمول على اللذّة، والتناسلي المحمول على حفظ الحياة، واستقلال الأوّل عن الثاني، لكن مسألة المساواة أمام القانون لا تزال ملتبسة، ولا سيّما في بلادنا، في ظلّ تخارج المجتمع والدولة من جهة، وتخارج الحرية والسلطة من جهة أخرى. لذلك ينصبُّ اهتمام النص على هذه المسألة، وتشكّل معطيات علم النفس والتحليل النفسي والبيولوجيا والنيروبيولوجيا خلفية المقاربات والنقاشات، التي لا تستطيع أن تدّعي شيئاً أكثر من فتح الملفات وطرح الأسئلة.

فقد رأينا أن التعمية الجنسية والكبت والتربية المتزمتة للطفلات والأطفال[1] تهيئ شروط الكف الجنسي للراشدات والراشدين قبل الزواج، وتحويل الرغبة الجنسية (الإيروس) عن غايتها الأصلية، الطبيعية والمدنية، وفصلها عن العقل. هذه النتائج تجعل النساء قابلات للتذكير الرمزي، والتنكّر لأنوثتهنّ؛ أي لمحاكاة أنموذج الرجل والتماهي به كما تقدّم؛ بل يقسرهنّ على ذلك؛ وللثقافة التقليدية أثر لا يقلّ عن أثر السلطة الأبوية في عمليتي المحاكاة والتماهي. وقد رأينا أيضاً أن محاكاة أنموذج الرجل، على نحو ما

(1) تستيقظ غريزة المعرفة عند الأطفال بين الثانية والخامسة؛ بل قبل ذلك، وينجذبون إلى المشكلات الجنسية بقوة لافتة، حتى كأن هذه المشكلات هي التي توقظ ذكاءهم. راجع/ي: فرويد، سيغموند، ثلاثة مباحث في نظرية الجنس، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1983م، ص68.

ترسمه كل امرأة في ذهنها، يقصر معنى المساواة على المقدرة؛ أي: على «التساوي»؛ بل التكافؤ في القدرات العضلية والذهنية، ولا يتعدّاها إلى التساوي في الفرادة الوجودية والكرامة الإنسانية والمكانة الاجتماعية والأهلية القانونية. الأنوثة ليست ميزة للمرأة بعد، مثلما الذكورة ميزة للرجل، ولا تمنحها أي قدر من الذاتية والخصوصية، وأي حق في امتلاك ذاتها، وتوجيه حياتها الوجهة التي تريد.

ويمكن افتراض أن الهوية الجنسية، التي تحمل سائر العناصر الأخرى للهوية الفردية والجمعية، فتحدّد معالم الذات، ليست من منشأ بيولوجي فحسب؛ بل تتضافر في تشكيلها عوامل بيولوجية وفزيولوجية فطرية ومكتسبة، وعوامل غريزية لاشعورية وأخرى معرفية واجتماعية وأخلاقية. ويمكن أن يُعزا جانب من الحياة النوعية للأفراد، أو مستوى من مستوياتها، إلى المستوى اللاشعوري ومحتوياته الطبيعية أو الغريزية، التي تؤثّر في العوامل المعرفية والاجتماعية والأخلاقية، وتتأثّر بها، ولكنّها تعزّز طابعها النوعي في جميع الأحوال. ومن ثمّ، إنّ ما هو نوعي في الحياة الإنسانية مؤسّس في المستوى الطبيعي أو الغريزي. فنماذج الإدراك البدئية والأنساق الطبيعية، التي تجاوزتها البشرية المتمدّنة، تظلّ راسبةً في اللاشعور أو اللاوعي، ويمكن أن تتسرّب إلى الوعي في ظروف معيّنة كالتي تحيط بنا اليوم؛ إذ يشعر الأفراد أن حياتهم مهدّدة بالخطر في كلّ لحظة.

الكفّ الجنسي قبل الزواج يجعل المرأة المكفوفة كالرجل المكفوف؛ أي إنه يؤنّث الرجل ويذكّر المرأة. هذا الكفّ الموصوف بأنه جنسي يتعدّى إطار الحياة الجنسية بحصر المعنى إلى الحياة الخاصّة للمرأة والرجل، بجميع وجوهها وتفاصيلها، ويلقي بظلاله على الحياة العامة؛ إذ يعوق النمو السوي للشخصية، ويشلّ قدرتها على المبادرة والابتكار والإبداع، حتى عندما تتّجه المكفوفة، ويتّجه المكفوف، نحو الأدب والفن، أو نحو فروع المعرفة الأخرى، علاوةً على ما تسبّبه من اضطرابات نفسية وسلوكية.

المجال الوحيد الذي يناسب لكف الجنسي والتقشّف الجنسي هو الدين، ولكن الرغبة الجنسية تثأر لنفسها، في هذا الإطار ذاته، بصيغ فضائحية، كفضيحة الكهنة التي أحرجت الكنيسة الكاثوليكية، وغيرها كثير.

نفترض أن النساء الموصوفات بأنهنّ ناقصات عقل ودين، ومحرومات من جدارة الإمامة والرئاسة، ويُنظر إليهن على أنهنّ نجسات لا يجوز اقترابهنّ من الكتب المقدسة، أو اطلاعهنّ عليها، لدى بعض المذاهب الإسلامية كالدروز والعلويين... هنّ أكثر تعلقاً بالدين وامتثالاً لتعاليمه، بدليل تربية أولادهنّ ولا سيّما بناتهنّ على الطاعة والامتثال. وقد يرجع ذلك إلى الكف الجنسي الباكر، والقيود المفروضة على أجسادهنّ، والمراقبة الدائمة لهذه الأجساد الطينية، وازدرائها بإخفاء «مفاتنها» بما فيها الصوت. فإن تعلّق المرأة بالدين، وهذه الحال، نوع من تماهٍ بالرجل، وشوق جامح إلى بلوغ مقامه؛ أي نوع من تذكُّر طوعي مقرون بالتأثّم من الرغبة الجنسية، فضلاً عن الممارسة الجنسية لغاية تتجاوز «حفظ الحياة».

وقد عالج فرويد وغيره من علماء النفس والتحليل النفسي هذه المسائل؛ ويعود إلى فرويد فضل الكشف عن تنظيم الحياة النفسية وفق علاقة الأنا (الشعور) والهوَ (اللاشعور)، والأنا الأعلى أو الأنا المثالي (عالم الفرد الاجتماعي والأخلاقي)، وأثر الرغبة الجنسية في هذا التنظيم. يقول فرويد: «ينشأ الأنا بوضوح من ذلك الجزء الذي يكون نواته الأولى، (بتأثير العالم الخارجي)، ألا وهو جهاز الإدراك الحسّي، ثم يبدأ في اشتمال ما قبل الشعور، الذي يجاور الآثار الباقية في الذاكرة. ولكن "الأنا"، كما علمنا، لا شعوري أيضاً»[1]. ويصف الفرد بقوله: «الفرد "هو"[2] نفسيٌّ مجهولٌ ولا

(1) فرويد، سيغموند، الأنا والهو، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، ط4، 1982م، ص40.

(2) الهو ذلك القسم من النفس الذي يحوي كل ما هو موروث وما هو ثابت في تركيب البدن، وما هو غريزي في الطبيعة الإنسانية. والهو لا يتبع منطقاً ولا أخلاقاً، ولا =

شعوري، وعلى سطحه "الأنا" الذي نما من نواته جهاز الإدراك الحسي». ولكن الأنا ينقل تأثيرات العالم الخارجي إلى الهو، ويحاول أن يضع مبدأ الواقع محلّ مبدأ اللذة. ما يعني أن «الهو» ديناميكي ينمو ويتطوّر، على الرغم من خفائه وغموضه. ولا بدّ من الإشارة إلى توكيد فرويد أن الأنا الشعوري هو بصورة أساسية أنا بدني[1] (نسبة إلى البدن أو الجسد).

يحسن الذهاب في هذه المسألة إلى ما هو أبعد من ذلك بناءً على اعتبار الحياة العامة هي «الحياة النوعية»[2]، التي لا يمكن أن تكون كذلك من دون مشاركة النساء والرجال فيها على قدم المساواة، وإلا كانت مجرّد حياة ذكورية مبتورة، لا ترقى إلى مستوى العمومية. وهو ما أضمره، أو أهمله ماركس، لدى حديثه عن الحياة النوعية؛ فالمساواة الحقوقية لا تعني شيئاً خارج إطار الممارسة، اللهم إلا علامة على مشاركة ممكنة في المستقبل، ما دام الرجال الذين يضعون الدساتير، ويسنّون القوانين، قد اعترفوا بالمساواة القانونية وتكافؤ الفرص، ولو مواربةً[3].

فكرة **الحياة النوعيّة** مرادفة لفكرة الحياة العامّة؛ بل لعلّها تبيِّن معنى العمومية؛ إذ تحيل على الحياة الإنسانية (في الإطار الوطني المتاح حتى يومنا)؛ أي: على ما هو مشترك بين مواطنات الدولة المعنية ومواطنيها، ولا تقبل استثناء النساء منها أو إقصاءهنّ عنها. وتدلُّ، بوجه خاص، على

= يهتم بالواقع. إنه يهتم فحسب بإشباع الدوافع الغريزية تبعاً لمقتضيات مبدأ اللذة. كلّ شيء في الهو غامض ولا شعوري. (المرجع نفسه، ص41).

(1) المرجع نفسه، ص45.

(2) استعمل كارل ماركس هذا المفهوم في معالجته للمسألة اليهودية، وقصد به الحياة العامة للفرد مقابل الحياة الخاصة.

(3) نصّ الدستور السوري على تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات، ولكنه لم ينص صراحةً على تساوي المواطنين والمواطنات، أو الرجال والنساء، على نحو ما رأينا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. راجع/ي: الدستور السوري لعام (1973م) وتعديلاته عام (2011م).

المجتمع المدني، بوصفه فضاء من الحرية الذاتية لجميع أفراده بالتساوي، وعلى الدولة السياسية (الدولة الوطنية)، بوصفها فضاء الحرية الموضوعية أو مملكة القوانين؛ ذلك لأن الحياة الاجتماعية، على اختلاف أشكالها، حياة نوعية تنتجها النساء والرجال معاً، فلا يمكن أن تكون كذلك (أي: لا يمكن أن تكون حياة نوعية) إذا استبعدت النساء منها؛ لذلك رأينا أن الإنسية رافعة الوطنية وأساسها ومحتواها، وإلا كانت الوطنية (= القومية) مجرّد عصبيّة محدثة، أو مجرّد عنصرية، كالنازية والبعثية وغيرهما[1]. فلا تكون الدولة وطنية حقاً إلا إذا كان المجتمع مدنياً أوّلاً، وفضاء من الحرية لجميع أفراده بلا استثناء ثانياً؛ لذلك رأينا في المساواة القانونية، في المجتمع البطركي والدولة السلطانية المحدثة، فخّاً للنساء والرجال، وللنساء خاصّةً.

المساواة القانونية، التي يعدّها كثيرون مكسباً للنساء، لم ينتج منها سوى استدماج النساء في عالم الرجال، واستدماج عالم الرجال في ذوات النساء وأجسادهنّ، وتحميلهنّ أعباء تضاف إلى أعبائهن، وواجبات تضاف إلى واجباتهن، فلم تكن، في نهاية التحليل، سوى شكل من أشكال تذكيرهن باكتسابهن مهارات الرجال ومعارفهم (حق التعلم والتأهل)، وقيامهن بالأعمال التي يقوم بها الرجال (حق العمل)، ومشاركتهن في الحياة العامة وفق القواعد الذكورية للسلطة (حق الانتخاب والترشّح، وهو حقٌّ منقوص؛ إذ لا يحق للمرأة أن ترشّح نفسها لرئاسة الدولة)؛ أي: إن جميع الحقوق التي حصلت عليها النساء ممهورة بخاتم الرجال.

إذا كانت كثرة من النساء ينظرن إلى المساواة على أنها سمو إلى مستوى الرجل، فإن كثرة من الرجال ينظرون إليها على أنها دنو من مستوى المرأة، أو انخفاض إلى مستواها. هذا الموقف التناظري من المساواة يدعو إلى الحفر عميقاً في البنى الثقافية الراكدة أو الثابتة، على الرغم من التغير

(1) راجع/ي: الجباعي، جاد الكريم، طريق إلى الديمقراطية، الريس للكتب والنشر، 2010م، ص64 وما بعدها (فصل بعنوان: الإنسانية أساس الوطنية ورافعتها).

الجذري في بنى الإنتاج المادي والتطوّر العلمي والتكنولوجي المتسارع؛ بل إن هذه الواقعة باتت تستدعي نقد التغير والتطور أساساً، لنقد الحداثة المتحققة بالفعل، والحيلولة دون إعادة إنتاجها على الأسس الذكورية ذاتها. صفة الذكورية هنا تتعدى دلالتها الجنسية الحصرية لتشتمل على سائر النزعات العنصرية، وجميع أشكال التمييز العنصري، وجميع أشكال المركزية المؤسسة على المركزية الذكورية القضيبية.

يتجلّى الموقف التناظري من المساواة في فصل الذكور عن الإناث، الذي لا يزال عندنا مثار جدل وخصومة لا يتوقفان، على الرغم من إقرار المساواة القانونية دستورياً، ومن ثم فصل عالم الذكور (العام) عن عالم الإناث (الخاص) المحجوب، ومجتمع الذكور عن مجتمع الإناث المحجوب فعلياً في نطاق الأسرة والبيت، أو رمزياً بالحجاب (وفي المكتب أيضاً، حيث تبني النساء سوراً زجاجياً وهمياً حول عالمهنّ الخاص، مقابل عالم الرجال، حيث يبدو حضور المرأة في عالم الرجال فريداً واستثنائياً، مثل حضور الغياب، وكذلك حضور الرجل في عالم النساء، ويتحوّل السور إلى لغة، أو تقف اللغة المجنوسة سوراً بين عالمين مختلفين، ينِدُّ عنها التحرّش البصري، والتحرّش اللفظي، وانتهاك الخصوصية). وليس هذا الفصل مقصوراً على المجتمعات «المتخلّفة»؛ بل يتعدّاها إلى المجتمعات المتقدّمة، ما يؤكد ارتباط هذا الفصل توليدياً بطقوس مجتمع متقادم، وهيمنة ثقافية ناعمة لسلطة مخدِّرة، أو تنويمية، هي سلطة العقيدة المعجونة بالأعراف والعادات والتقاليد، والتي لم تنفصل قط عن العصبية.

هنا، بالضبط، ينجلي معنى قولة ماركس: «الدين أفيون الشعب»، على أن العقيدة الدينية؛ بل المذهبية، التي تسري في الأعراف والعادات والتقاليد والشرائع، هي السلطة المخدرة، أو المنوّمة التي تهدهد البؤس والشقاء، وتستحث العدالة المعلقة أو المؤجلة إلى يوم الدين، وترسم خطوط فصل عميقة بين الأنا والآخر أو الأخرى، مثل خطوط الفصل بين الأنا واللاأنا.

«خطوط تماس غيبية وطقوس غيبية؛ (هي) لغة التجلي السحري، والتحول الرمزي الذي ينتجه التصديق الطقوسي، كونه مبدأ ولادة جديدة تشجع على توجيه البحث نحو مقاربة جديرة بتعقّل البعد الرمزي تحديداً للهيمنة الذكورية. فلا بدّ من كسر علاقة الاستئناس الخادعة التي توحدنا بتقاليدنا»[1].

المساواة لا تكون إلا بين شيئين أو شخصين متشابهين ومتشابهتين تشابهاً تاماً، أو بين قيمتين مجرّدتين (1 = 1، 2 = 2، ب = ج... وهكذا)، وأي اختلاف بين الطرفين ينفي المساواة مهما كان طفيفاً؛ ولكن لا اختلاف بلا تشابه، يتأسّس عليه المجاز اللغوي وحقول الدلالة، وتنشأ بموجبه المجموعات الحرّة، وتُفرز المجالات الخاصة. ينتج من هذا أن أطروحة «مساواة المرأة بالرجل» مطلقةً على هذا النحو، أطروحة ذكورية تنفي خصائص المرأة وتتنكر لاختلافها، حتى لو كانت المرأة هي من تتبنّاها. وذلكم من أبرز مظاهر تذكير المرأة، إلى جانب العمل في عالم الرجال خارج المنزل، والمساهمة في إعالة الأسرة، أو الانفراد بذلك؛ حيث تقوم المرأة بالدور المنوط بالرجل اجتماعياً وثقافياً، ودينياً بوجه خاص، وفق مبدأ «الرجال قوّامون على النساء».

وأغلب الظن أن هذه الأطروحة لم تنبثق من رؤية إنسانية للمرأة والرجل؛ بل من حاجات الصراع الاجتماعي السياسي على السلطة والثروة، والنظرة الكمية والشيئية إلى النساء والرجال في «اللعبة الديمقراطية»، التي تختزل الإنسان في أحد خصائصه (الصوت) مثلما تُختزَل الديمقراطية وتخفَّض إلى عملية (تصويت) تقنية خالصة يرمز لها «صندوق الاقتراع»، حتى غدت الديمقراطية، لدى بعضنا، عملية إحصائية، مستنفذة في هذا الصندوق السحري، بالمعنى الحرفي، الذي تتحول فيه كمية من أوراق صغيرة إلى سلطة سياسية وأرانب. إن مجرّد إدلاء الفرد بصوته لهذا المرشح أو ذاك ليس من

(1) بورديو، مرجع سابق، ص17، بتصرّف.

المشاركة السياسية في شيء، فما معنى أن يصوّت من لا يتكلّم، أو أن تصوّت من لا تتكلّم؟ كيف لمن لا تتمتّع أو يتمتّع بحق الكلام وحرية الرأي والتعبير أن تتمتّع أو يتمتّع بحق الاقتراع؟ التصويت صفة مشتركة بين الإنسان والحيوان بخلاف الكلام، فلا قيمة للاقتراع أو التصويت إن لم يكن كلاماً ورأياً وموقفاً.

المساواة القانونية مساواة في الحقوق المدنية والسياسية بين **أشخاص قانونيين**. والشخص القانوني، أو المواطن والمواطنة، هو أو هي، تجريد الشخص الطبيعي من جميع صفاته وخصائصه الفردية، ومن جميع محمولاته (باستثناء بيانات الهوية الشخصية)، ما يعني أن القانون، الذي هو ماهية الدولة وجوهرها، لا ينظر إلى المرأة بصفتها امرأة، أو إلى الرجل بصفته رجلاً؛ بل ينظر إلى كلٍّ منهما على أنه شخص قانوني يتمتّع وتتمتّع بالأهلية القانونية، إلا إذا حال حائل قانوني دون تمتّعها أو تمتّعه بهذه الأهلية. لا يهتم القانون إلا بالبيانات المثبتة في بطاقة الهوية الشخصية لإثبات الحق، أو توقيع العقوبة، أو إجراء المعاملات الرسمية وإبرام العقود، ومن ثمّ إن المساواة مقيّدة بشرطين: المواطنة والأهلية القانونية معاً، وهي **مساواة بين أشخاص قانونيين** مجرّدين بالتساوي من هوياتهم الجنسية وجميع صفاتهم ومحمولاتهم الأخرى، لا مساواة بين نساء ورجال. القانون، في هذه الحال، ليس موافقاً للواقع، وليس مشتقّاً منه، كما تقدّم؛ ذلك لأن **نظرة القانون إلى المرأة، وموقفه منها، ليست هي ذاتها نظرة المجتمع إليها، وموقفه منها**. القانون، في هذه الحال، متحيّز للذكور (عملياً) في تجريد المرأة من خصائصها الأنثوية، وطمس اختلافها. من ذلك أن الحقوق الصورية التي يمنحها القانون للمرأة ينتزعها منها المجتمع بكل بساطة، كحرمانها من الإرث كلياً أو جزئياً، على سبيل المثال، أو فرض قوامة الرجل وسلطته عليها، كما ينتزعها المشرّع ذاته بقوانين الأحوال الشخصية وقانون الجنسية وقوانين الإرث وغيرها من القوانين المدنية، والقوانين المتعلقة بما يسمى جرائم الشرف.

المساواة في الحقوق، التي يمكن ملاحظتها وقياسها (عدد الحقوق التي يتمتّع بها الرجل = عدد الحقوق التي تتمتّع بها المرأة، كحقّ العمل والتعليم والانتخاب والتقاضي... إلخ)، تفترض مساواة في الأهلية القانونية والمكانة، أو المنزلة الاجتماعية، ومساواة في المواطنة والكرامة الوطنية، المؤسّسة كلها على المساواة في الكرامة الإنسانية. وهذا ما لم تحقّقه المساواة القانونية عندنا، وليس بوسعها أن تفعل ذلك ما لم تتغير بنية المجتمع وقواعد السلطة... هذه المساواة لا تعدو كونها تذكيراً للمرأة، وتنكُّراً لخصائصها الأنثوية، ولخصائص الأنوثة بوجه عام.

تقترن المساواة القانونية أو المساواة أمام القانون بالمواطَنة؛ وتعدّ أساساً للدولة الوطنية الحديثة، وأساساً للنظام الديمقراطي؛ وتعني، في هذا السياق، تساوي المواطنات والمواطنين جميعاً في الحقوق المدنية والسياسية بلا استثناء ولا تمييز. يتوقف الأمر، هنا، على تعريف المواطِنة بأنها عضوة كاملة العضوية في الدولة، وتعريف المواطن بأنه عضو كامل العضوية في الدولة، فلا تنتج من التأنيث أو التذكير أي نتيجة قانونية؛ لأن المواطِنة، كالمواطن تماماً، **شخص قانوني**. فالقانون لايبالي بالصفات الشخصية والموقع الاجتماعي والمكانة أو المنزلة، والانتماء الإثني أو المذهبي أو الجهوي لأي منهما؛ القانون لا يُعنى بالفروق بين الأفراد، ولا يُعنى باتجاهاتهم الفكرية والسياسية، ولا يُعنى، من ثمّ، بالفروق بين الإناث والذكور. بهذه العضوية في الدولة تتمتّع المواطِنة والمواطن بجميع الحقوق التي تقرّرها الدولة لجميع عضواتها وأعضائها بالتساوي، بحسب دستورها. فثمّة، إذاً، **مساواة في عضوية الدولة** تقتضي **مساواة في الحقوق والواجبات**، فإذا انتفت الأولى؛ أي المساواة في عضوية الدولة، انتفت الثانية حكماً، على أن تفهم العضوية الكاملة في الدولة على أنها عضوية كاملة في المجتمع المدني، وهذه الأخيرة شرطها الأول.

لا تتضح هذه المسألة من جميع جوانبها، إلا إذا نظرنا إليها من خلال

الفرق بين الحياة الخاصة للفرد وحياتها أو حياته العامّة، ومن ثمّ من خلال الفرق بين المجتمع المدني، بصفته فضاء الحرية ومسرح التاريخ، أو ميدان الاختلاف والتفاوت والتنوّع والتعارض، وبين الدولة السياسية بصفتها مملكة القوانين. هذا الفرق، بصورتيه الميكروية أو الصغرية، والماكروية الكليّة، مؤسّس على جدل الفرد والنوع الذي أشرنا إليه؛ إذ العلاقات المتبادلة بين الأفراد، بصفاتهم الفردية، تعيِّن مجالات الحيوات الخاصّة ومجال المجتمع المدني، والعلاقات المتبادلة بين الأفراد أنفسهم، بصفاتهم النوعية، تعيِّن مجالات الحياة العامة، ومجال المجتمع السياسي. فإذا كانت المرأة مقيّدة، في حياتها الخاصة، بقيود اجتماعية وثقافية ودينية صارمة، ولا تتمتّع بأي من الحقوق التي يتمتّع بها الرجل، في نطاق المجتمع؛ بل إذا كانت تابعة للرجل وأسيرة سلطته ورغبته، ودونه منزلةً ومكانةً... لا يمكنها أن تمارس حياتها العامّة أو النوعية إلا بشروطه؛ لذلك لا يزال حضور المرأة في الفضاء العام لا يعبّر عن حياتها النوعية بصفتها فرداً حرّاً ومستقلاً وكينونةً إنسانيّةً، وشخصيةً اجتماعيّةً وثقافيةً وأخلاقيّةً وقانونيّةً. فلا معنى للمساواة القانونية بلا حرية.

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ المساواة القانونية لا تكون إلا بتجريد المرأة من جميع خصائصها وصفاتها ومحمولاتها، وتجريد الرجل أيضاً. ولما كان الرجل هو من يضع القوانين، وهو المثال، أو الأنموذج، الذي تريد المرأة أن تتساوى به، أو الذي يفرضه الرجل عليها لتكون مساويةً له، ويفرضه المجتمع والثقافة والتاريخ والتراث، فإن المساواة القانونية لا تعدو كونها تذكيراً للمرأة. لذلك، لا تستقيم المواطنة، ولا يتأسّس نظام ديمقراطي، بغير حرية الفرد واستقلاله، والاعتراف بفرادته، واحترام خصوصيته. حرية الفرد (المرأة والرجل بالتساوي) واستقلاله مضادان لهذا التجريد، أو لهذا «الإفراط في المساواة»، بتعبير الفيلسوف الفرنسي أليكسي دو توكفيل[1]. وقد خبرنا

(1) راجع: دو توكفيل، أليكسي، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة عادل زعيتر، اللجنة =

الإفراط في المساواة في النظام التسلّطي والظاهرة الجماهيرية وحكم الفرد. الصيغة المقابلة لهذا النوع من الإفراط هي تكافؤ الفرص، أو تساوي الشروط والتشارك الحرّ.

الحرية والاستقلال لا يتحقّقان بالفعل إلا في مجال الحياة الخاصة أو الشخصية، التي يعيِّنها الوعي الذاتي للمرأة والرجل، ولا يحقّ لأي سلطة أن تتدخّل فيها من قريب أو من بعيد. ولا تتحقّقان كذلك إلا في تنظيمات المجتمع المدني التي تحدُّ من سلطة الدولة، وتحقق التوازن بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، ومن ثم بين الحياة الخاصة والحياة العامة للمرأة والرجل على السواء. فلا معنى للمساواة القانونية بغير حرية الفرد واستقلاله، ولا سيّما حرية المرأة واستقلالها، وإلا كانت المساواة مجرّد فخّ. **الفخُّ، هنا، بالتحديد، تجريد المرأة من أنوثتها، واعتبار شكل وجودها القانوني هو نفسه شكل وجودها الاجتماعي، ولا سيّما حين تصير عاملة أو موظفة أو معلمة أو طبيبة أو مهندسة...** إلخ. فإن تساوي معاني هذه الكلمات يخفي اختلافاً وتنوّعاً لا حصر لهما. ففي كل تجريد للفرد هدر لفرديتها أو فرديته، واختزال لخصائصها وخصائصه. فالمساواة القانونية هي، بالأحرى، عملية تجريد وتنميط، تعيد إنتاج التجريد والتنميط في المجتمع البطركي؛ إذ الأنثى **أمٌّ** بالقوة أو بالفعل، **وزوجةٌ** بالقوة أو بالفعل، أو **غانية**، وهي موضوع جنسي في الأحوال جميعها.

كان يمكن أن نكتفي بهذا التصنيف الثلاثي لولا مكانة الأخت والبنت واندراجهما في «شرف الرجل»[1]. ويبدو أن التراتب القيمي على النحو الآتي: الأم في القمة، تليها الأخت، فالزوجة؛ فالرجل يَعيب بزوجته

= الدولية لترجمة الروائع، دار المعارف في مصر، بيروت/القاهرة، (د.ت)، ص168.

(1) يُستدلّ على ذلك من الشتائم التي يتقاذف بها الناس، ومن جرائم الشرف التي تكون ضحاياها البنات والأخوات.

ويُعاب أقلّ بكثير ممّا يَعيب بأخته وأمّه أو يُعاب. أمّا البنت، فهي كريمة أبيها، وسمعة أمها[1]، وشرف أخيها، وأمّ بالقوة، وزوجةٌ بالقوة. وكل امرأة تُجرَّد من صفات الأم المقدّسة، والأخت العفيفة، والزوجة المصونة، والبنت (الكريمة)، لا يُنظر إليها، في معظم الأحوال، إلا بصفتها حبيبة وعشيقة، أو موضوعاً للرغبة والهوى، أو الشهوة والنزوة. (كثيراً ما يقول زملاء العمل لزميلاتهم: أنت مثل أختي، أو مثل بنتي، وإذا أرادت إحداهن أن تعبّر عن ثقتها بزميلها تقول له: أنت مثل أخي).

تحيلنا المساواة المعلقة والملغمة مباشرةً على فكرة الفردية التي تؤسّس فكرة المواطن والمواطِنة ومفهوم المواطنة، وفكرة الذاتية التي تتأسّس على الآخرية، وتؤسّس الموضوعية. فالمواطِنة أو المواطن، هي أو هو، تجريد الفرد الطبيعي. المواطَنة مؤسسة على الفردية؛ أي: على الفرد الحر المستقل، الذي هو ذكر وأنثى، بخلاف مفهوم الفرد (الذكر) في فكر الحداثة وما قبل الحداثة، والمركّب الحاصل من تناقض الذكورة والأنوثة هو الفرد الإنساني، الذي إنسانيته قوام فرديته. احذفوا من الفرد جميع صفاته وتعييناته وتحديداته الذاتية ومحمولاته لا يتبقى منه سوى الإنسان. احذفوا الإنسان، لا يتبقى منه شيء سوى كائن بيولوجي.

التركيب الناتج من التعارض الجدلي بين الذكورة والأنوثة، في الفرد الواحد، هو الإنسان الفعلي، لا الاسم ولا الصفة ولا المثال ولا المفهوم. فالجدل أو الديالكتيك هو منطق الواقع قبل أن يكون منطق الفكر. التعارض المقيم بين الذكورة والأنوثة وجدلهما الذي لا يمكن تجاهله، ولا يمكن حذف أحد طرفيه، هو ما يعيِّن مدى توازن الفرد والمجتمع وقدرتهما على التحسّن والتقدّم. فالتجريد؛ أي: تجريد الفرد الطبيعي، الذي ينتهي بنا إلى

(1) تتحمّل الأم مسؤولية أعمال أولادها، ويُعزا سلوك البنت غالباً إلى أمها. (خذوا البنات من صدور الأمّهات، طب الجرّة على تما بتطلع البنت لأمّا).

الإنسان، هو ذاته الذي ينتهي بنا إلى المواطِنة والمواطِن. المواطَنة كالإنسانية، لا تقبل التفاوت والتفاضل، ومن ثم إن دولة المواطنة لا تكون كذلك إلا بتساوي النساء والرجال في الكرامة الإنسانية قبل التساوي في الحقوق والواجبات.

لذلك نعدّ التكافؤ في المعاني والقيم بين الأفراد والجماعات معياراً أساسياً من معايير الاندماج الاجتماعي، أو التشارك الحر، تتأسّس عليه معاني المواطنة وقيمها، ولا سيّما الحرية والمساواة القانونية في الحقوق المدنية والسياسية، التي لا تظهر فضائلها إلا في أوقات السلم، كأنّها مرهونة به، ونعدّ التكافؤ في المعاني والقيم بين الأمم والشعوب مدخلاً ضرورياً لمواطنة عالمية ومشاركة في الحياة النوعية.

تتجاور المساواة القانونية، الصورية أو النصية، في الوعي التقليدي وشبه التقليدي، مع تأويل بيولوجي شعبي ذي خلفية دينية للفروق الجنسية، التي يتأسّس عليها موقف الرجل من المرأة. يتجلى هذا التأويل في المبادئ أو الأسس الإبستمولوجية للمعرفة المبنية على ثنائيات الفوق والتحت، أو الأعلى والأدنى، والعقل والعاطفة، والروح والجسد... إلخ، فتتماهى الإبستمولوجيا والبيولوجيا، أو تتطابقان، وهو تماهٍ معزّز بالثنائية الديكارتية التي أشرنا إليها، والحتمية «العلمية» النيوتنية، التي تتظاهر في صيغة حتميّة بيولوجية. فالمعرفة الموضوعية والمعرفة العلمية لا تزالان محكومتين بمبادئ تقليدية؛ لأن منجزات العلوم الأحدث لم تزحزح هذه المبادئ بالقدر الكافي، إذا كانت قد زحزحتها بالفعل. حتى الديالكتيك، الذي هو منطق الواقع، لم ينجُ من الثنائية الضدية، التي ينفي كل من طرفيها الطرف الآخر من الوجود، كأن وجود أحدهما يناقض وجود الآخر.

ولا يخلو من أن تتبرّم المرأة من أنوثتها، وتتمنى لو كانت رجلاً، جرّاء شعور ممض بالدونية؛ بل تحاول أن تكون كذلك، فتتخلص من أنوثتها. يرى بعضهم أن النساء يحاولن حين يصبحن مثل الرجال أن **يتخلصن** من أنوثة

تخيفهنّ؛ والحال أن هذه الأنوثة تبقى حاضرة، سواء شئنَ أم أبينَ. فهنّ إذاً في تناقض دائم مع أنفسهنّ، وحياتهنّ مشحونة على نحو لا شعوري بالحصر والألم، **وذكورتهنّ** ليست واقعية؛ بل وهمية. فكلما أردن أن يكنّ كالرجال ابتعدن عن أنوثتهنّ؛ إنهنّ عاجزات عن تصور أن الأنوثة والمرأة يمكن أن تكونا مزيّتين. إنهنّ رجال خائبون ونساء فاشلات، ويتعرضن لخطر أن يصرن يائسات ودونما هدف، في متاهات الشعور بالدونية[1].

1- هشاشة المثل الأعلى:

خطاب المساواة محدّد ومؤطّر في صيغة «مساواة المرأة بالرجل»، منذ العهد الليبرالي إلى يومنا؛ أي منذ عهد قاسم أمين وهدى شعراوي وغيرهما كثير إلى يومنا. هذه الصيغة، على اختلاف تقاليبها، تطرح سؤال الرجل والرجولة، الذي يحدّد معنى المساواة. توحي الصيغة إيّاها بأن الرجل بخير، والرجولة مؤكّدة ومعافاة، ومن قبيل تحصيل الحاصل، لكن واقع الحال لم يكن كذلك في زمن قاسم أمين وهدى شعراوي، ولا في زمن جميل بثينة وعمر بن أبي ربيعة، وليس كذلك اليوم. واقع الحال يقول: إن **الرجل مساوٍ للمرأة في التبعية والخضوع**، وليس استعلاؤه عليها، واضطهاده لها، إلا من قبيل التماهي بالمستبدّ؛ التماهي بالأب (البطرك) والسيد والزعيم والأمير والبطل والسلطان، الذي أنتجته البنية التراتبية (الهيرارشية) المشتقة من كوزمولوجيا أسطورية (انفصال السماء عن الأرض، والذكورة عن الأنوثة، والروح عن الجسد) منحها أرسطو صيغةً فلسفيةً سادت على مدى نيّف وألفي عام، ولا تزال آثارها باقية في الخطاب الفلسفي والخطاب اللاهوتي. فحتى العصر الوسيط كان الفلاسفة واللاهوتيون يناقشون قضية: هل للمرأة روح؟ ومن أثبت منهم أن لها روحاً عدّها مثل روح الحيوان أو النبات. وإذا كان مفهوم الروح ملتبساً، فإن العقل كان مذكّراً على الدوام، ومقصوراً على الرجال.

---

(1) بورديو، مرجع سابق، ص24.

2- جوهرية المعيار:

لعلّ الصيغة الإطلاقية للمساواة تندرج في يوتوبيا المساواة، التي تتوهج في مجتمعات لم تعش تجربة الدولة الحديثة وحكم القانون، مجتمعات لا تدرك الصفة العامة والمجردة للقانون بحكم نظام الولاءات والامتيازات، والزبانة السياسية، والثقافة الرعوية (نسبة إلى الرعية)، التي تسندها وتسهل عملية إعادة إنتاجها، على الرغم من وجود دساتير «حديثة» ومدوّنات قانونية «حديثة» تنصُّ على تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات، وقد تسكت عن تساوي المرأة والرجل. ولكنّها تأخذ باليد اليسرى ما تعطيه باليمنى. قلّما تلتفت المعنيات والمعنيون بالمساواة إلى مفهوم المساواة الملتبس في الدستور والقانون؛ بل ينشغلن وينشغلون بخطاب «حقوق المرأة في الإسلام»، ويزعمن ويزعمون أن «الإسلام» أنصف المرأة، ويتأوّلون ما يُوحي بمساواتها للرجل.

وقد انشغلت الحركة النسوية «العربية» بهذين الخطاب والزعم، ولم تدرك، ولعلّها لا تدرك إلى اليوم، أن مفهوم «المرأة المسلمة»، أو «المرأة العربية»، تجريدٌ للمرأة، يرمز إلى وجودها العياني مجرد رمز، وينفي الاختلاف بين النساء (المسلمات أو العربيات)، فينفي الخصائص الأنثوية، وينفي هذه الخصائص من البنية البيولوجية للرجل من باب أولى، ويضفي على المرأة المسلمة أو العربية طابعاً جوهرياً مثالياً، تغدو المرأة الواقعية عَرَضاً من أعراضه. المرأة الواقعية ظلٌّ قاتم بلا ملامح لمثال «المرأة المسلمة» أو «المرأة العربية»؛ والرجل المسلم أو العربي عَرَض من أعراض الجوهر الإسلامي أو العربي، وظلٌّ قاتم لمثال «المسلم» أو «العربي»، وكذلك الحالات النمطية المشابهة، كالمرأة العاملة. أسطورة الكهف الأفلاطونية حاضرة في هذه الرؤى بتمامها وكمالها.

تحدّد هبة رؤوف عزت الرؤية الإسلامية بقولها: «تبدأ الرؤية الإسلامية في أمر ما بالتبلور من داخل الأصول والمصادر الإسلامية والخبرة التاريخية

ودروسها، فتظهر متميّزة عن غيرها، ولكنّنا أحياناً قد نعيد اكتشافها حين نطلع على رؤى أخرى، فيظهر جليّاً أمامنا اختلافنا عنها، وتتجمّع في العقل المسلم جزئيات يعرفها جيداً متناثرة، لكن التفاعل مع رؤية مخالفة، أو مناقضة، يعيد ترتيب تلك الجزئيات الأصلية إلى رؤية متماسكة»[1]. ليس من وصف أدق من هذا الوصف للرؤية الإيديولوجية، إلا وصف عبد الله العروي للسنّة، أو الأرثوذكسية[2]، وليس ثمّة دليل أقوى من هذا الدليل على نسيان الذات والتماهي بالإسلام والرؤية الإسلامية، التي تنبع من الأصول والمصادر والخبرة التاريخية، ولا تتماسك إلا بالتفاعل؛ بل بالتضاد مع رؤية مخالفة أو مناقضة.

فالرؤية الإسلامية «المتماسكة» كما تُفهم من النص ردّ فعل على رؤية مخالفة، وتمتح من الأصول والمصادر الإسلامية والخبرة التاريخية ودروسها؛ أي إنها تنبثق من زمن يفترض أنه خطي أو متموّج ومستمر، فالخبرة «التاريخية» قبل أربعة عشر قرناً يمكن بل يجب أن تكون مصدراً من مصادر الرؤية، إلى جانب الأصول والمصادر الإسلامية. تنطلق هذه الرؤية/العقيدة من «مفهوم معرفي أساسي هو أن ثمّة مواطن اختلاف جوهرية بين الإنسان والطبيعة؛ فالإنسان يحوي داخله من التركيب ما يمكنه من تجاوز عالم الطبيعة، **ومقدرته على التجاوز هذه سبب ونتيجة، في الوقت نفسه، لمركزيته في الكون، ومستمدّة من وجود إله لهذا الكون مفارق للمادة** ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشّورىٰ: 11]»[3]. لاحظوا أن مقدرة الإنسان على تجاوز عالم الطبيعة سبب لمركزيته في الكون، ونتيجة لها، مع أن مقولة «مركزية

(1) السعداوي (نوال)، ورؤوف عزت (هبة)، المرأة والدين، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص143.

(2) راجع/ي: العروي، عبد الله، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الرباط/بيروت، 2008م.

(3) السعداوي ورؤوف عزت، ص151.

الإنسان في الكون» رُسابة من رواسب شعور بدائي طفلي غير واعٍ، يمثله شعور الطفل باللاتمايز في الأشهر الأولى من حياته؛ أي: بعدم اختلاف جسده عن الأشياء المحيطة به، ووعي أسطوري مرح، لا يمكن أن يؤخذ على محمل الجدِّ في أيامنا، ناهيك عن خرافة الإله المفارق للمادة، والمجرّد، من ثمّ، من الزمان والمكان.

اللافت في مداخلات عزت، وهي «نسوية إسلامية»، طابعها السجالي، الذي قد يكون ناجماً عن حصر، أو شعور ممض بالدونية الحضارية، كذلك الذي عاناه محمد عبده في حواره مع الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان. يبدو ذلك واضحاً في قولها: هل يمكن أن يمثّل **الإسلام** أساساً عادلاً لنسق قيمي وأخلاقي يحترم المرأة؟ وهل يمكن الاجتهاد على أرضيّته والجهاد دفاعاً عن **الفهم الصحيح** له، (أو) أن الإسلام هيكلياً وبنيوياً ضد المرأة، فالحداثة بمرّها وشرّها أفضل منه؟[1]. يبدو الحصر في قلق مفهوم الإسلام ومراوغته؛ إذ يحتاج إلى جهاد للدفاع عن **الفهم الصحيح** له، ولا يتعرّف إلا بتناقضه مع الحداثة والعلمانية ومنجزات العلم الحديث، بمرّها وشرّها. والسيدة عزت تدرك أن معيار الفهم الصحيح للإسلام معيار ذاتي يدّعيه أي متكلم باسم الإسلام، وما أكثر هؤلاء، على ما بينهم من تناقض وتباعد، مثل يوسف القرضاوي ومحمد سعيد رمضان البوطي وأمثالهما من جهة، ومحمد سعيد العشماوي وجمال البنا ورضوان السيد من جهة أخرى... والقائمة تطول، ولم نذكر محمد حسين هيكل وطه حسين وعلي عبد الرازق وأمثالهم، حتى ليغدو فهم المتكلمة أو المتكلم هو وحده الفهم الصحيح للإسلام، وهذا أساس التشكيك في إيمان الآخرين وإسلامهم، وأساس النزعة التكفيريّة. من الذي بوسعه أن يقرّر ما هو الفهم الصحيح للإسلام، أو لغير الإسلام، وهل بوسع «المرأة المسلمة» (ناقصة العقل والدين)، أن تنتج فهماً صحيحاً

(1) السعداوي ورؤوف عزت، ص168.

للإسلام، أو أن جهادها يقتصر على الدفاع عن هذا الفهم الصحيح، أو ذاك، لهذا الرجل أو ذاك؟ لقد جاهد محمد عبده دفاعاً عن «الفهم الصحيح»، فرأى أن الإسلام متحقّق في الغرب بغير المسلمين، فهل ثمّة حصر أشدّ من ذلك؟ وقدم سيّد قطب فهماً «صحيحاً» للإسلام تمخض عن التكفير والهجرة وسائر الجماعات الجهادية.

واللافت أن السيدة عزت تنسب الزنى والشذوذ إلى الحركة النسوية العلمانية، على أنهما من بدائلها لمؤسسة الأسرة[1]، كأن الزنى والشذوذ لم يكونا موجودين قبل الحركة النسوية، وليسا موجودين في المجتمعات العربية الإسلامية التي يعصمها الإسلام منهما، ويقعان خارج «الخبرة التاريخية» لهذه المجتمعات.

3- التماهي بالرجل:

ما معنى أن تكون المرأة امرأة والرجل رجلاً؟ ما معنى أن تكون المرأة امرأة إنسانياً لا اجتماعياً، وأن يكون الرجل رجلاً إنسانياً لا اجتماعياً؟ ما معنى أن تكون الأنوثة والذكورة حقيقتين وجوديتين، لا أدلوجتين في القيمة والمعنى والمكانة والتراتب والتفاضل؟

تقول ليندا جين شيفرد: «برفقة لفيف من النساء المهنيات من جيلي، رأيت قوّة حضارتنا تصطفُّ في إطار الأشياء التي يفعلها الرجل: العلم، الأنشطة الاقتصادية، القانون، السياسة. ولكي أثبت ذاتي، وأنجح في مجال العلوم الذكوري، تبنّيت المقاربة العقلانية التحليلية التراتبية. أردت إثبات أنني **أستطيع أن أكون ذات وجاهة وكفاءة تماماً كالرجال**». وتضيف: «حتى سبع سنوات خلت لم أكن قد طرحت بجدية السؤال حول ما يعنيه لي أن أكون امرأة؟»[2].

---

(1) السعداوي ورؤوف عزت، مرجع سابق، ص180.

(2) شيفرد، ليندا جين، أنثوية العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 306، آب/أغسطس 2004م، ص21.

أجل، إلى هذا الحد تغفل المرأة عن كونها امرأة حقيقية لا قيمة رمزية، ويغفل الرجل عن كونه رجلاً حقيقياً لا قيمة رمزية. يزهو الرجل بذكوريته الرمزية، وتنغمد المرأة، أو تغرق، في أنثويتها الرمزية. فالقضية ليست قضية المرأة؛ بل قضية المرأة والرجل، قضية الفرد الإنساني في العالم، في المجتمع والدولة، في المعرفة والثقافة، في الفكر والأدب والفن والدين.

«قد تتوتّر أعصاب كثيرات من النساء إذا وُصِفن بأي صفة أنثوية، ما دمن قد عملن بجد لإثبات مساواتهنّ بالرجال». تبدو هذه الحال مطردة في سائر المجتمعات، مع فروق في الدرجة. تتماهى المرأة بالرجل لكي تنال حقوقاً كحقوقه، وتتبوأ مكانةً كمكانته، وتثبت أنها **قادرة على مجاراته**؛ لكن نيل الحقوق لا يعني الظفر بالمكانة. لعلّ هذا التماهي من قبيل التماهي بالغالب والاقتداء به، في مقاربة ابن خلدون، والتماهي بالمستبدّ، في مقاربة مصطفى حجازي. كأن التشابه بين أوضاع النساء وأوضاع الجماعات والشعوب المغلوبة على أمرها أعمق من أن يكون عارضاً؛ لأن مبدأ الغلبة واحد، ومبدأ الاستبداد واحد.

لا يجادل أحد في اختلاف الإناث عن الذكور، لكن هذا الاتفاق المؤكد واقعياً يخفي مسائل أساسية؛ أوّلها اختلاف الذكور فيما بينهم واختلاف الإناث فيما بينهنّ، والثانية إدراج هذا الاختلاف في بنية تراتبية وتفاضلية اجتماعياً وثقافياً وأخلاقياً، والثالثة نسبة اختلاف الذكور عن الإناث إلى حتمية بيولوجية مزعومة. البيولوجيا لا تعنى بخصائص الذكور والإناث والرجال والنساء؛ بل بالخصائص الأنثوية والذكورية في الفرد ذكراً وأنثى، وبالعلاقات المتبادلة فيما بينها. فإن نسبة خصائص وصفات معيّنة إلى كلٍّ من الذكور والإناث لا تدخل في نطاق البيولوجيا؛ بل في نطاق التربية والثقافة والقيم وطبيعة البنى الاجتماعية التي تنبني عليها، مع أن كثيرات من النساء يتفوقن في الخصائص المنسوبة إلى الرجال، وكثير من الرجال يتحلّون بالخصائص المنسوبة إلى النساء.

كتبت نوال السعداوي في مطلع كتاب مشترك مع هبة رؤوف عزت تقول: «لقد أصبحت قضية المرأة علماً يدرس في جامعات العالم مثل العلوم الأخرى، إلا أن علوم المرأة تمتاز من غيرها في أنها تربط بين المجالات المختلفة في الحياة العامة والخاصة، تربط بين علم الجنس وعلم الاقتصاد، بمثل ما تربط بين السياسة الدولية والسياسة المحلية، بمثل ما تربط بين قوانين العمل وقوانين الزواج والطلاق والنسب»[1]. يوحي سياق القول باغتباط السعداوي بأنّ قضية المرأة صارت علماً يدرّس في الجامعات، وهو اغتباط يشي بسطحية موقفها وهشاشته، إن لم نقل باسترجالها من خلال قبولها بأن تصير قضية المرأة موضوعاً علمياً، وقضية موضوعية، يقرّرها الرجال والنساء المذكَّرات؛ إذ ليس في الجامعات علم مقابل يتناول قضية الرجل؛ لأن قضيته محسومة، وزمام العلم في يده، وكذلك زمام الأدب والفن والدين والفلسفة واللغة والسياسة والسلطة. هذا الاتجاه الموضوعوي العلموي في معالجة قضية المرأة هو ما يملي علينا نقد الموضوعية والعلمية والواقعية، وإعادة الاعتبار للذاتية، وعلاقة الذات الإنسانية بالموضوع، وعلاقتها بذاتها؛ أي: بالأخرى والآخر. فإلى أين تقود الموضوعية والعلمية اللتان تربطان علم الجنس بعلم الاقتصاد، وقوانين العمل بقوانين الزواج والطلاق والنسب، سوى إلى أن المرأة في جميع الحالات هي الموضوع؟ معرفتنا القاصرة لا ترى في ربط علم الجنس بعلم الاقتصاد سوى تنظيم النسل لمعالجة اختلال التوازن بين عدد السكان وبين الموارد الاقتصادية، الطبيعية والزراعية والصناعية، فأين قضية المرأة في هذا الارتباط؟ وإذا كانت السيطرة على الطبيعة هدفاً رئيساً من أهداف العلم، فهل تؤدّي علوم المرأة إلى شيء سوى السيطرة على طبيعتها الإنسانية، والهيمنة على عقلها وروحها، بالمعرفة «الموضوعية» و«العلمية»، اللاذاتية، التي تستبعد ذات المرأة فقط؟ العلم

(1) السعداوي (نوال)، ورؤوف عزت (هبة)، المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط1، 2000م، ص11.

والدين الوضعي، هنا، يقومان بالوظيفة ذاتها؛ بل لعلّ العلم يكمّل وظيفة الدين الوضعي في مجتمعات لم يعد فيها للدين تلك الهيمنة التي كانت له في الماضي، أو التي يتمتّع بها في المجتمعات المتأخّرة. إن علم الجنس، مثلاً، لا يمكنه إلا أن يعيد الجنس إلى طبيعته البيولوجية الحيوانية؛ أي إلى الجنس البسيط، الذي وظيفته «حفظ النوع»؛ بل حفظ الحياة، العتبة المشتركة بين الإنسان والحيوان والنباتات ذات التكاثر الجنسي كبعض أنواع السراخس. فليس بوسع العلم أن يدرس أخلاقيات الجنس وجمالياته وعلاقته بالحب، وأثر الرغبة والإرادة فيه، وتأثيره الحاسم في العلاقات الاجتماعية والإنسانية، وعلاقة المرأة بالرجل خاصّةً، وفي أنماط السلوك، وتأثيره الحاسم في الأدب والفن والدين والفلسفة، ويظلّ علماً. إذا كان علم النفس يصعب تصنيفه في عداد العلوم، ولا سيّما بعد أن فقد الاستقراء نفوذه العلمي، أو بعض نفوذه، فما بالك بعلم الجنس؟ لذلك نعتقد أن الجنس لم يعد مجرّد حاجة طبيعية لحفظ الحياة؛ بل بات حاجة إنسانية، وصار من الضروري التفريق بين الحاجات الطبيعية والحاجات الإنسانية، التي تنمو وتتطور باطّراد[1]. فالغريزة الجنسية لدى الإنسان لا تهدف إلى مجرد التناسل؛ بل «هدفها كيفيات معيّنة في الحصول على اللذة»[2]، كيفيات لا

---

(1) الغريزة الجنسية، على سبيل المثال، مركّبة من عناصر جزئية، وهي أكمل تشكيلاً لدى الإنسان من معظم الحيوانات العليا؛ لأنها انتصرت على الدورية لدى الحيوانات، وغدت قادرة على «الإسماء» استجابةً للتأثير الثقافي، وقابلة للتعديل. والإسماء قابلية لدى الإنسان لمقايضة الهدف الجنسي (الغريزي) بهدف آخر لا يصدق عليه الوصف بأنه جنسي، لكنّه على صلة قربى نفسية بالأول. فقابلية الإسماء والقدرة عليه هما ممّا يميّز الإنسان؛ لكن مقداراً من الإشباع الجنسي المباشر لا غنى عنه، على أن هذا الإشباع يتخذ أشكالاً شتى بحسب المؤثّرات الفكرية والثقافية التي يتعرّض لها الجهاز العقلي. راجع: فرويد، سيغموند، الحياة الجنسية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1999م، ص44.

(2) المرجع نفسه، ص45. راجع أيضاً: الجباعي، جاد الكريم، الإيروسية، على الرابط: www.assuaal,net.

تنفصل عن القيم الأخلاقية والجمالية؛ لأنها نابعة من الحب ومقترنة بالذوق. قد تحتجُّ بعضهنّ، ويحتج بعضهم، بالإباحية الجنسية الفظة والمبتذلة، في صيغة «البورنو»، من دون أن يدركن أو يدركوا أن البورنو هو المعادل المبتذل للتقشّف الجنسي والتعفّف الكاذب المؤسّسين كليهما على إهدار قيمة الحب والانحطاط بالعاطفة الإنسانية إلى الدرك الأسفل، ومن دون أن يدركن أو يدركوا أن إهدار قيمة الإيروس (الحب الجنسي) هو إهدار قيمة اللوغوس (العقل أو الكلمة)؛ إذ لا يكون أحدهما من دون الآخر، ولا يستقلّ أحدهما بنفسه عن الأخر استقلالاً تاماً؛ بل إن كلاً منهما يهيّئ انبثاق الآخر، ويمنحه شيئاً من خصائصه. هذا الاحتجاج الذي نصادفه دوماً ناجم إمّا عن جهل وتعصّب، وإمّا عن مرض، حتى إذا كانت من تحتجّ أو من يحتجّ دكتورةً أو دكتوراً، فالدرجة العلمية لا تمنح صاحبها صدقيةً مطلقةً.

وتقول السعداوي في مكان آخر: «... وفي مصر القديمة كانت المرأة ترمز إلى الروح المقدّسة، أو إلى السماء؛ إذ كانت الإلهة (نوت) هي إلهة السماء وزوجها (جيب) كان إله الأرض. ربّما لهذا السبب نخاطب (الروح) **بالمؤنّث**، ونخاطب السماء **بالمؤنث** أيضاً، ونخاطب الشمس **بالمؤنث**...»[1]. لاحظوا كيف ذكَّرت المؤنثة في صفات الروح والسماء والشمس من دون أن تشعر أو تعي ما يعبّر عن تماهٍ لاشعوري أو لاواعٍ بالرجل، مع أننا نقول الشمس **مؤنثة**، وكذلك السماء والروح، في القرآن: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: 85]. ويبدو أن زلات القلم من هذا النوع، وهي من نوع زلات اللسان، كثيرة في كتابتها. وقد لاحظها غيرنا، ولا سيّما في استعمال الضمائر[2]. هذا النقد لا يتناول نوال السعداوي؛ بل يريد أن يشير إلى **تماهي المرأة بالرجل** من أجل المساواة،

---

(1) السعداوي، نوال، مرجع سابق، ص17.

(2) راجع: الغذامي، عبد الله، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط3، 2006م، ص18-19.

ومثال السعداوي، المناضلة النسوية الشهيرة، أكثر دلالة على ذلك. ولكن يسجّل لها قولها: «ربّما كانت الكتابة الأدبية، أو القصائد الشعرية، أكثر كشفاً لموضوع المرأة من البحوث العلمية، بسبب المحرّمات الدينية من ناحية، ولأن مفهوم (العلم) في بلادنا ظلّ حبيس العقل الأكاديمي المنفصل عن الجسد والروح، أو ما نسميه الإحساس أو الشعور أو الوجدان. لقد تمّ الفصل بين (الموضوع) وبين الذات، أو ما نسميه (الموضوعية)، وبين ما نسميه (الذاتية)»[1]. إن ملاحظتها أن الأدب والشعر (والفن) أكثر كشفاً لموضوع المرأة جديرةٌ بالتوقف عندها؛ إذ يمكن فهمها على أن الرؤية الذاتية الخلاقة تكشف عن طبيعة الذات الإنسانية، فلا تمنح الذكورة أي امتياز على الأنوثة أو العكس. لكن هذا ليس مطَّرداً في «الأدب والقصائد الشعرية»؛ لأن قلّة قليلة من الأديبات والأدباء والشاعرات والشعراء من يعبرن أو يعبرون بعمق ووضوح، أو بجذرية ووضوح، عن الذات الإنسانية المتكاملة، بصفتها أنثى وذكراً، في بلادنا على الأقل، فلا يجوز أن تخدعنا بعض الأعمال التي لا تخلو من تكلّف وافتعال. فقلما نجد أديباً أو شاعراً أو فناناً أو عالماً لا يدرك قضية المرأة على أنها **قضية اجتماعية** تتعلّق بدور المرأة في «تقدم المجتمع»، مجتمع الذكور، أو لا يتحسّس أشكال التمييز والاضطهاد التي تتعرّض لها المرأة. ولكن القضية أعمق غوراً من ذلك وأبعد مدى، إلا إذا كانت المرأة ستكتفي بتعاطف الذكور ومساندة بعضهم لقضيتها على أنها قضية نسوية خاصّة بالنساء، لا قضية إنسانية واجتماعية وسياسية وأخلاقية. على نحو ما تغتبط الجماعات الإثنية، عندنا، يتعاطف بعض العرب مع قضاياهم ويساندونها، على أنها **قضايا وطنية**، مع أن المسألة أعمق من ذلك أيضاً، وأبعد مدى، تتجاوز حقّ تقرير المصير السياسي الضروري إلى حقّ تقرير المصير الإنساني لكلّ فرد من أفرادها الإناث والذكور.

(1) السعداوي، نوال، مرجع سابق، ص17.

ولعلّها لم تتنبه للتناقض بين اغتباطها بتعليم قضية المرأة في الجامعات وبين قولها: مفهوم (العلم) في بلادنا ظلّ حبيس العقل الأكاديمي المنفصل عن الجسد والروح، أو ما نسميه الإحساس، أو الشعور، أو الوجدان. لقد تمّ الفصل بين (الموضوع) وبين الذات، أو ما نسميه (الموضوعية) وبين ما نسميه (الذاتية). فهل علم المرأة أو علم قضية المرأة في جامعات العالم بريء من هذا الفصل؟

وفق رؤية السعداوي، نظلّ في نطاق تذكير الأنثى واسترجال المرأة؛ فلا يجوز أن تفوتنا ملاحظة أن السلطة تؤنّث المعارضة، وتشيطنها، وتدنّسها. والإثنية الغالبة تؤنّث الإثنيات الأخرى، وتسمّيها «أقليّات»، وتدنّسها وتشيطنها. والمذهب الديني الغالب يؤنّث المذاهب الدينية الأخرى، ويشيطنها، ويدنّسها، ويسمّيها «أقليّات»، وهي تسمية تحقيرية في الأحوال جميعها، أنتجت ردود فعل وخطابات مضادة وسرديات نرجسية، تقابلها سرديات مظلومية. والأغنياء يؤنّثون الفقراء، ويشيطنونهم، ويدنّسونهم، علاوةً على موقف البيض من الملونين، من هذه الزاوية، زاوية التأنيث والشيطنة والتدنيس، النساء أقلية مؤنثة ومشيطنة ومدنّسة، مع أنهنّ نصف المجتمع أو أكثر، **ويربين المجتمع كلّه**، لا نصفه فقط.

المشكلة، وفق هذا الوصف، مركّبة ومعقّدة، ولا تقتصر على «قضية النساء»؛ إذ النساء البيضاوات الغنيات من الإثنية الغالبة والمذهب الغالب يمارسن عمليات التأنيث والشيطنة والتدنيس إزاء الأخريات والآخرين، شأنهنّ في ذلك شأن الذكور. استعلاء النساء في هذه الحالات لا يقلّ عن صلف الرجال واستعلائهم. الخطابات الإثنية والمذهبية والطبقية والعنصرية، التي تتبناها دوائر واسعة من النساء، خطابات تفاضلية تمييزية تحول بينهنّ وبين إدراك استلابهنّ، ما دمن يشعرن بالانتماء إلى فئة ممتازة أو ذات امتيازات يتشاركنها مع الرجال، أو ما دمن يتمثلن إيديولوجية سياسية تفوح ذكورتها، كالعقيدة القومية أو الماركسية، ويناضلن في سبيلها. ومن الجانب

الآخر يلاحظ أن أوضاع معظم النساء، اللاتي ينتمين إلى الفئات المهمّشة والمقصيّة، وتراخي معايير هذه الفئات إزاء النساء، تثير حفيظة النساء الممتازات وازدراءهن المبطنين بالغيرة (المتحررة الغنية تصف المتحررة الفقيرة بأنها «فلتانة»، وتنظر إليها بازدراء؛ لأنها، أي المرأة الغنية، مسترجلة، ولا تطيق أن تتفلت من قيودها).

لا نريد أن نخترع صفات ثورية للمهمّشات والمهمّشين؛ بل نريد الإشارة إلى واقع تراخي المعايير، الذي تفرضه الحاجة، فضلاً عن الاختلاف النسبي بين الفئات الاجتماعية في الموقف من المرأة. فلا يخلو أن تكون المواقف الأكثر سلبيةً وإهانةً للمرأة هي الأكثر تراخياً. فالأسر، من هذه الفئات، التي تضطر إلى تشغيل بناتها خادمات في بيوت الأغنياء، أو في العمل الزراعي والحرفي، ثمّ الصناعي والخدمي المأجور، قد تكون الأكثر تراخياً في معاييرها، كما أن لتوسّع علاقات السوق أثراً مهمّاً في هذا المجال.

الأمر الأهم في هذا السياق هو علاقة العمل بالمعرفة بوجه عام، والعمل خارج المنزل بوجه خاص؛ لأن المعرفة الشخصية المكتسبة بطريق العمل، والمختلفة عن السائد، ذات طابع تحريري. العمل خارج المنزل، في هذه الأحوال، ذو طابع مزدوج، فهو تذكير للمرأة من جهة؛ إذ تقوم المرأة بالوظيفة التقليدية للرجل؛ أي إعالة الأسرة أو المشاركة في إعالتها، ما يعزز تذكيرها اجتماعياً، وذو طابع تحريري، كما أشرنا، يفضي بها إلى إدراك بعض حقوقها القانونية، وإدراك أنوثتها بدرجة أقل من جهة ثانية. وإلى ذلك، أدى التوسُّع في تعليم البنات، ولا سيّما في التعليم الثانوي والجامعي، إلى توسُّع دائرة المطالبة بالمساواة الحقوقية.

تصطدم النساء عموماً، والفئات التي ذكرناها ونساؤها بوجه خاص، بالسلطة/السلطات المركزية في كلِّ مجال، وبثقافتها وخطابها، أو إيديولوجيتها. ولما كانت كلّ سلطة تولِّد مقاومة أو معارضة، فإن المقاومة تتخذ ثلاثة أشكال رئيسة: الأول هو المقاومة السلبية، وهي الأرجح

والأوسع مدىً في بلادنا، وفي غير مكان، ولكنّها الأشدّ ضرراً على الحياة الاجتماعية والذهنية والنفسية، وأكثر أشكالها ضرراً هو التماهي بالمستبد؛ تماهي المرأة بالرجل الواقعي والرمزي اللذين يستبدان بها، وتماهي الرجل بمن يستبدّ به، وسقوط المرأة والرجل معاً في الدور، أو الحلقة المعيبة، وإعادة إنتاج الاستبداد. والثاني هو العمل على إطاحة السلطة والحلول محلّها، ولا يقلّ ضرراً بكثير عن الأول؛ إذ يولّد حالات عصابية، فردية وجماعية، ويولّد أشكالاً مختلفةً من العنف، ويفضي غالباً إلى إعادة إنتاج نمط السلطة ذاته. والثالث هو العمل في سبيل تغيير النظام الاجتماعي الذي أنتج السلطة/ السلطات المركزية البطركية، وإعادة بناء قواعد السلطة ومبادئها على أساس النديّة والمشاركة بدءاً من الأسرة. ومن المُلاحَظ أن الشكلين الأول والثاني يفترضان تذكير المرأة بصورة أساسية. نعتقد أن الشكل الثالث يفترض أن يكون خيار النساء المستقلّات والرجال المستقلين عن الروابط الأولية على الأقل؛ لأنّ الاستقلال عن هذه الروابط والانفكاك من ربقتها شرط ضروري لافتتاح مشروع الاستقلال الذاتي والمعرفة الشخصية والتحقّق الكياني المتوازن والشخصية المعافاة للمرأة والرجل على السواء. وهو إلى ذلك شرط إنتاج معارف شخصية وخطابات ذكورية وأنثوية مختلفة، تتحاور وتتجابه في فضاء ثقافي مفتوح، وتفضي إلى اكتشاف الكينونة الإنسانية الكامنة وراء الاختلاف، واكتشاف الكلّي أو النوعي في الفرد، أنثى وذكراً، على السواء، بدءاً من اكتشافه في ذات المتكلّمة والمتكلّم، فالإنسان مرآة الإنسان.

هل بوسع المرأة والرجل أن يخرجا من الدور، أو الحلقة المفرغة، ويستقلّا مادياً ومعرفياً وثقافياً ونفسياً وروحياً عن العلاقات التقليدية؟ وهل يمكن أن ترفض المرأة جميع الشروط التي تريد أن تبقيها تابعةً مَهينةً، أو تجعل منها رجلاً، وأن يرفض الرجل جميع الشروط التي تريد أن تؤنّثه؟ هل بوسع المرأة والرجل أن يتعاونا، من موقع النديّة، على تحقيق ذلك،

ولا سيّما أن إنجاز الخيار الثالث، المشار إليه أعلاه، أكبر من أيدي النساء وحدهنّ وفوق طاقتهنّ، وأكبر من أيدي الرجال وحدهم وفوق طاقتهم؟ قد تجيب الحياة عن هذه الأسئلة بالإيجاب؛ أجل هذا ممكن، ولكنّ التاريخ قد يرى أن هذا ليس سهلاً إزاء صلابة الواقع وعناده، ولا يتحقّق بضربة واحدة، ولا بمجرد الرغبة والإرادة، على أهميتهما وضرورتهما. التفكير المجدي ينطلق من الممكن، ويستدلّ على قوة الإمكان بتحقّقه في أمكنة أخرى، أو أزمنة أخرى؛ بل في زمكانات أخرى؛ فالإنسان هو الإنسان والحياة هي الحياة. والعبرة كلّها في الشروط الذاتية- الموضوعية التي يمكن التدخّل فيها وتعديلها، أو تغييرها.

أشرنا أن النقد لا يتناول نوال السعداوي؛ بل التماهي بالرجل، وها هي هبة رؤوف عزت تعرف نفسها بأنها «**مدرس مساعد** للعلوم السياسية في جامعة القاهرة. وتفتتح مداخلتها الحوارية الطريفة بقولها: «طريف أمر هذه السلسلة الحوارية لدار الفكر ومغرٍ وغامض في آن واحد، **فأنت تتحاور** مع نص آخر، **وتسعى** لأن **تعبّر** عن وجهة نظر ليس في فراغ؛ بل في مواجهة مع رأي مخالف»[1]، ولكنها تقول: «إن جوهر أفكاري هنا ينطلق من مفهوم معرفي أساسي هو أنّ ثمة مواطن اختلاف جوهري بين الإنسان والطبيعة، فالإنسان يحوي في داخله من التركيب ما يمكنه من تجاوز عالم الطبيعة، ومقدرته على التجاوز هذه هي سبب ونتيجة، في الوقت نفسه، لمركزيته في الكون، ومستمدّة من وجود إله لهذا الكون مفارق للمادة»[2].

تستعير عزت مجموعة أصوات ذكورية غريبة للتعبير عن «جوهر أفكارها»، فإذا هذا الجوهر يتلخّص في أن الدين مرجعية (من دون صفة؛ أي مرجعية لكل شيء) يؤدّي انحساره عن المساحة العامة وحبسه في مساحة

(1) السعداوي ورؤوف عزّت، مرجع سابق، ص141.
(2) المرجع نفسه، ص151.

اختيار الفرد إلى أزمة أخلاقية، وأزمة للنظام الديمقراطي[1]، والإنسان مركز الكون، مركزيته مستمدّة من وجود إله مفارق للمادة، والأسرة مقدّسة قائمة على المودّة والرحمة، والقوامة للرجل، بحكم مبدأ الاستخلاف والرعاية (كلكم راعٍ). فلا يختلف جوهر أفكارها عن جوهر الأفكار السائدة والثقافة السائدة إلّا في غزارة المعلومات، التي لا تدخل في نسيج المعرفة الشخصية، ولا تكوّن الذاتية، ولا تدلّ على أنها امرأة تزهو بأنوثتها (المرحوم البوطي كان يقول الكلام نفسه، والعلّامة يوسف القرضاوي يقول الكلام نفسه).

واللافت توجس السيدة عزت من علم الجينوم الذي قد يزعزع المعارف والمفاهيم السائدة خوفاً على «الأخلاق»، أخلاق الطاعة والامتثال، أو أخلاق العبيد، ذات المصدر الإلهي. وإذا كانت المسألة مسألة مساواة، فالإسلام يساوي بين الرجل والمرأة، وكفى الله النساء شرّ الجهد والجهاد في سبيل حقوقهن. فإن قراءة مداخلتها المحكمة شكلاً تعزّز فكرة أن المثقفة أو المثقف والفقيه والمجاهد السلفي ثلاثة وجوه للشخصية ذاتها. والشخصية هنا كالحرباء، لا كالماء، تتلون بلون المكان (الموقع) الذي تكون فيه.

الخوف من المختلف/ـــــــة:... الخوف من الحرية:

«يُولد الرجل من المرأة كما يُولد الملح من الماء؛ فعندما يقترب منها تمتصه ثانية، كما يحدث للملح في الماء».

مثل كوري

ذهب فرويد إلى أن ثمّة خوفاً جوهرياً من المرأة يعانيه الرجل؛ وعلّل هذا الخوف بكون المرأة غير الرجل، وبكونها لا تبدو مفهومة يلفّها السر،

(1) المرجع نفسه، ص148.

غريبة ومن ثمّ عدوة. فالرجل يخاف أن تضعفه المرأة، أن تعديه أنوثتها فينكشف عجزه. «فالمفعول المنيم المرخي للجماع يمكن أن يكون الأنموذج الأصلي لهذا القلق. ويعتقد التحليل النفسي أنه حدس بأن واحداً من الحوافز الرئيسة لموقف الرفض النرجسي، الذي يمازجه قدر غير قليل من الازدراء الذي يقفه الرجل من المرأة ينبغي أن يُعزا إلى عقدة الخصاء، وإلى ما لهذه العقدة من تأثير على الحكم الصادر على المرأة»[1]. فضلاً عن الخوف من الدم، والخوف من البدايات، اللذين يقبعان في أساس المبدأ الحرمي[2] أو التابو؛ أي اعتبار المرأة حرمة، سواء في ما يتصل بحياتها الجنسية الخاصة (الطمث والحمل والمخاض والولادة)، أم ما يتصل بشخصها على العموم.

لعلّ تصور الرجل عن المرأة وموقفه منها، وتصور المرأة عن الرجل وموقفها منه، ناتجان من الكف والتحريم والتأثيم والكبت، التي تولّد أشكالاً لا حصر لها من المشكلات النفسية، وتكمن في أساس الأمراض العصابية التي يتعرضان لها. هنا لا تنفصل القوة الجنسية عن قوة المعرفة؛ بل إن المعرفة هي ما يوجّه هذه القوة، على الرغم من تمايزها النوعي وتفاوتها الكمي. فالليبيدو قوّة أو طاقة متمايزة نوعياً، ومتغيرة كمياً، تمكّن من قياس سيرورات النشاط الجنسي وتغيراته، لا تتولّد من الأعضاء التناسلية فحسب؛ بل من سائر أعضاء الجسم. «فإنتاج هذا الليبيدو وزيادته ونقصانه وتوزيعه ونقلاته هي التي يفترض بها أن تمدنا بوسائل تفسير الظاهرات الجنسية النفسية»[3]. أمّا الخوف، وما ينتج منه، فمردّه إلى استيهامات بدائية تتجلى لدى الأطفال في سنٍّ معينة، تعزّزها التربية والثقافة، وتعيد إنتاجها. فما أكثر

(1) فرويد، الحياة الجنسية، ص99-100.

(2) فرويد، سيغموند، الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار، اللاذقية- سورية، 1983م، ص45 وما بعدها.

(3) فرويد، سيغموند، ثلاثة مباحث في نظرية الجنس، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1983م، ص90.

الأفكار والتصورات البدائية المترسّبة في قاع وعينا، والتي تتجلى في ممارستنا وعاداتنا وتقاليدنا وطقوسنا وشعائرنا. فإذا كان من المتعذّر استكشاف الخافية أو منطقة اللاشعور، فليس من المتعذّر ملاحظة سلوك الأطفال الغريزي الذي ينبعث من هذه المنطقة، في مراحل نموّهم الأولى، والأفعال الغريزية للراشدات والراشدين، التي لا تتسق مع القيم الاجتماعية والأخلاقية، كالأفعال التي نشاهدها ونسمع عنها اليوم؛ إذ الحرب نكوص عن المدنية إلى البدائية أو إلى الغريزة الطبيعية.

لعلّ قصور الوعي عن إدراك وحدة المتقابلات أو المتناقضات هو ما ينتج الخوف، وقد يؤدّي إلى التجنّب؛ فالذكورة التي ترادف الإيجاب مقابل السلب، والفعل مقابل الانفعال، والخارجي أو البرّاني مقابل الداخلي أو الجواني، والعقل مقابل العاطفة، والروح مقابل الجسد، والفكر مقابل الامتداد، والذات مقابل الموضوع، والمقدّس مقابل المدنّس، واللوغوس مقابل الإيروس... الذكورة المرادفة للحدّ الأول في هذه المتقابلات وغيرها تخشى الاقتراب من الحدّ الثاني الذي يُفهم على أنه نفي ونقض، يدخل الاضطراب والتشويش إلى الهوية الجنسية المركزية.

يرى بيير داكو أن الرجل يخاف المرأة خوفاً عميقاً، فهو لا يحسّ في نفسه أنه متفوّق على المرأة؛ بل يُعاني من الحاجة إلى الزعم بأنه متفوّق، مع أنه يحسّ إزاء المرأة بحالة من الخطر وعدم الأمن، فما إن تتفوّق إحدى النساء حتى يتصرّف الرجل العادي كما لو أن هوّة قد انحفرت تحته؛ لا لأنه يخشى أن يفقد رجحانه بالمعنى التقليدي للكلمة؛ بل لأن المرأة «تقود» الرجل في كلّ مرّة يكون فيها فريسة خشية غريبة خفية. يُصاب المرء بالذهول لو لاحظ عدد سلوكات الرجل التي تذكّر بسلوكات صبي صغير أمام أمّه. وتشعر المرأة بأنها متفوقة على الرجل؛ وهذا الشعور يقيم في مناطق وجدانية منيعة على الرجل بصورة كلية؛ فالمرأة قبل كل شيء أمّ (بالفعل أو بالقوة)، وعاطفة الأمومة جزء من طبيعتها؛ هذه العاطفة ليست معنية "بطفلها" على

سبيل الحصر؛ بل هي معنيّة بالعالم كلّه، وهذا هو السبب في أن المرأة تميل إلى النظر إلى أفعال الرجال كما تنظر إلى ألعاب أطفالها بنوع من الريبية؛ بل التهكّم أو بالعطف.

تلاحظ المرأة الرجل مزودةً بسلاح فكرها الثاقب المخيف؛ فكيف لا يجتاحه شعور دائم بالدونية؟ فهو على علم بأنه لا يطابق ما هو عليه، وبأن المرأة تنزع عنه القناع، وتَقْدِره بقيمته الحقيقية، يضاف إلى هذا أن كثيراً من النساء يغذّين لدى الرجال شعوراً بالدونية، من دون أن يقصدن ذلك بصورة شعورية؛ يحدث ذلك عندما تبدي إحداهن، بصورة ماكرة، إعجاباً بأحد الرجال: «أنت قوي وذكي، ومن المثير أن يعمل المرء معك... ولا أستطيع إلا أن أستسلم، فأنت على حق دائماً... ويشعر الإنسان بالأمن معك»... إلخ. فيتمسّك الرجل بهذه اللعبة، ويجهد نفسه لكي «يستحق» هذا الإعجاب. فيمثّل الدور، وهو يعلم أن أي كبوة ستثير التهكّم أو الهزء لدى المرأة، التي تشعر بالسعادة القصوى في أن تأخذ بالثأر، ولو على صورة سلوك أمومي عطوف يخفي كثيراً من الاحتقار[1].

تساءل بيير داكو: هل يحسُّ الرجال بأنهم أدنى من النساء لأنهم لا يستطيعون أن يلدوا أطفالاً، ولأن أي خليقة حيّة لا تتشكل في أجسامهم؟ ألا يثير هذا «الجفاف» في الإبداع إحساساً بعدم الكمال، أو العجز أمام الحياة؟ ليس ثمّة في السؤال شيء من العبث، فكل محلّل نفسي يعلم أن عدداً كبيراً من الرجال الأسوياء يتألّمون، بصورة لا شعورية، من عجزهم عن خلق «ما هو حي» .وهذا هو السبب في أن ثمّة هوّة بين أساليب الرجل في تصوّر الموت والحياة وأساليب المرأة. كل موجود إنساني يكابد الحاجة إلى أن يخلّف أثراً، وهذه الإمكانية تتصف بأنها طبيعية لدى المرأة، يبحث عنها الرجل في أي شيء. يتمنى الرجل أن ينمّي في ذاته شيئاً ما يكون على

(1) داكو، بيير، مرجع سابق، ص19.

صورته، بيد أن هذه الأشياء نسخ ميتة دائماً. ثمّة بعض أصحاب امتياز كالفنانين الذين يخلّفون آثاراً وجدانية. غير أن هناك جملة الرجال الذين «يبنون»، ويغزون المجهول كيما يعوضوا عن استحالة الخلق بصورة حقيقية. إنّهم بناة المدن العابرة التي تبتلعها الصحارى، ومن يبيدون الأحياء إذ يغزون. فبأي شيء يضايقهم ذلك؟ يضايقهم أنهم لم يخلقوا حياة، وابتعدوا، في الوقت نفسه، عن الطبيعة .**قد** تتوقّف الحروب لو أن العالم كان تحت سيادةِ نساءٍ هنَّ نساءٌ على نحو كلّي؛ فكيف يمكن لهنّ إفناء الحياة وهن يخلقن الحياة؟[1].

يدرك الرجال، على وجه العموم، أن بعض النساء يذلُّونهم ويجعلونهم في حرج؛ فهم يحسّون بضرب من «الضيق» المبهم إزاء نظرات النساء، ومواقفهنّ التهكميّة أو المتعالية، والمتغطرسة أو اللامبالية. ويختلف الخوف بحسب عمر المرأة وجمالها وذكائها ولون شعرها أو عينيها، ويزول الخوف لدى كثير من الرجال إذا كانت المرأة ميّالة إلى الوداعة، بلهاء أو «رفيقة طيبة»[2].

قد يكون خوف الرجل من المرأة شكلاً لا شعورياً للخوف من المحرَّم والمقدَّس، وهو خوف تغرسه التربية والثقافة في النفوس جيلاً بعد جيل. المرأة حرمة وخالقة (والدة) مقدسة ومشتهاة؛ والزواج «الشرعي» يُحلّ هذه الحرمة اجتماعياً لا نفسياً؛ تدلّ على ذلك حالات التهيّب والقلق، وحالات الإحباط الجنسي غير القليلة، «ليلة الدخلة»، ولحظات الانتظار أمام مخدع الزوجية في كثير من البيئات، مشحونة بقلق مزدوج: قلق من ألا تكون العروس عذراء، وآخر من ألا تكون همّة العريس قوية، و«سلاحه» ماضياً.

قد يكون مردّ هذا الخوف، خوف الرجل من المرأة، إلى ما يُسمّى «عقدة ليليت»، التي تكشف عن تصوّر الرجل لكلٍّ من المرأة ليليت،

(1) المرجع نفسه، ص25.
(2) المرجع نفسه، ص28.

والزوجة والأم حواء، وتصوّر المرأة للرجل من وجهة نظر المرأة، أو الأم، وفق الأنموذج الذي تصوغه الثقافة المعنيّة لكلٍّ منهما.

حواء المرأة الحنون والوفية المخلصة والخاضعة للرجل تقابلها ليليت التي تمثل حياة اللذة والرغبة والإغراء والشهوة والاستقلال. الرجال مشتاقون دائماً إلى كلا الوجهين، وخائفون، في الوقت نفسه، من كلا الوجهين من الأنوثة. إنهم يصدون خوفهم من الملل وفقدان الرغبة في الزواج من حواء من خلال المعشوقات، أو الانغماس مع العاهرات. ونتيجة للخوف من القوة الأنثوية وجيشان الرغبة والاستقلالية يحاولون قمع ومقاومة أي مظهر من مظاهر ليليت في كلّ امرأة، وتحريمه أخلاقياً. غير أن تحريم ليليت وإنكارها من قبل الرجال والنساء معاً يُعدُّ منبعاً للمعاناة الوخيمة التي لا يمكن وصفها، ولصراع «الجنسين» المرير، وللعلاقات غير السعيدة، وهو السبب الكامن خلف ما يسمّى «الاضطرابات المبكرة» لدى الأطفال.

يرى هانس يوأخيم ماس أنه لا يوجد رجل يستطيع أن يكون رجلاً مع «حواء»، ولا توجد امرأة تمتلك فرصة أن تنضج مع «آدم» إلى امرأة، فآدم وحواء يعيدان إنتاج حياة لا تُطاق نتيجة عقدة ليليت[1]، يسمّمان حياتهما

(1) تحتوي عقدة ليليت على ثلاثة مظاهر مقموعة، أو مُنكَرة، أو منقسمة، أو مهملة، أو محرّمة، من الأنوثة:
1- المرأة المساوية للرجل، التي لا هي أدنى ولا أعلى منه، والناشئة من الأصل نفسه ومجهزة، من ثمّ، بالحقوق نفسها.
2- المرأة الفاعلة جنسياً، المستقلة برغباتها، التي تتمتّع بقوة جذب وإغراء، الأمر الذي يجعلها غير مهتمة بأن يتمّ اختيارها و«أخذها». إنها واعية لحاجاتها الجنسية، وتستطيع تأمين إشباع رغباتها، ويمكن أن تكون معطاءة فاعلة في ممارسة الجنس.
3- المرأة الكارهة للأطفال، التي ترفض الأمومة، كي لا تكون مربوطة ومأسورة وملزمة ومتعلقة.
= تنشأ عقدة ليليت في الباثولوجيا المبكّرة للعلاقة بين الأم وطفلها. عندما تنجب امرأة تعاني من مشاعر النقص وتتسم بالخوف وعدم الثقة بأمومتها، فإن حيوية الطفل =

المشتركة من خلال خيباتهما المتنامية، ويزيدان بهذا معاناة أطفالهما، التي يمكن تجنّبها، من خلال دمج «ليليت» في ذاتهما، فحسب، يمكنهما أن يصبحا مثالاً لأولادهما في الحب والحياة السعيدة، وتقبّل المعاناة، التي لا يمكن تجنبها في حياة زوجية مسؤولة. غير أن الرجل والمرأة كليهما أرادا بكل السبل الهروب من «ليليت». وهنا يتحوّل «آدم» إلى «محارب»، و«حواء» إلى «شيطان رجيم»[1].

ويرى ماس أن المرأة المدموجة فيها ليليت (المتكاملة فيها كل من حواء وليليت بالتساوي) سوف ترغب في الرجل شريكاً لها تكمّل ذاتها به على أنه ندٌّ لها، لا تكون معه مضطرة إلى الخضوع، ولا ترغب في السيطرة، ولا ترهق نفسها معه في صراع تنافسي. وتكون أمّاً مع إدراك ما يرتبط بذلك من تقييد وارتباط حرٍّ، الأمر الذي يمكّنها من مواجهة الطفل بإخلاص وصراحة ضمن حدودها، وإدراك الألم الناتج من القصور الذي لا يمكن تجنّبه، والتعبير عنه. وسوف تمتلك الشجاعة للاعتراف أمام الطفل، بشكل خاص، أنها يمكنها أن تشعر بالرفض والخوف والكره لطفلها، ولكن هذه مشكلتها هي، لا مشكلة الطفل، وأن الأمور ستسير بخير عندما يستجيب الطفل لهذا بضيق وحزن. غير أنه لن يكون للحقيقة التي تشعر بها أية عواقب هدّامة على الإطلاق.

في المقابل، من المؤكد أن الحب الكاذب والاتجاه المتخفّي يسبب الاضطرابات والمرض والعنف. والأمّ الصادقة والأصيلة سوف تبارك، منذ

= العارمة وحاجاته الملحاحة سوف ترعبها؛ لأنه قد تم تنشيط قَدَرها الذاتي المبكّر بشكل حتمي من خلال الطفل، الأمر الذي يجعلها تنقل عدم استقرارها الذاتي الناجم عن أزمتها المتذبذبة إلى طفلها. وسوف تنقل إلى طفلها الرفض والصد بشكل لاشعوري، طالما ظلت تتهرب من حقيقتها الذاتية المبكّرة، ولم تتمثلها انفعالياً، بعكس كل القناعات والرغبات الشعورية المتمثلة في رغبتها في أنها ستقوم بالأمر بشكل أفضل من أمّها، وهنا يتحوّل إنكار العدوانية تجاه الطفولة إلى مأساة.

(1) ماس، هانس يوأخيم، عقدة ليليت: الجانب المظلم من الأنوثة، على الرابط: http://alantologia.com/page/13759.

البداية، انفصال الطفل واستقلاليته، من حيث المبدأ. أمّا الرجل المدمجة ليليت فيه (التي تتكامل فيه كل من ليليت وحواء) فلن يحوّل زوجته إلى أمٍّ له، وسوف يعيش وزوجته ندّاً وإغناءً وإكمالاً وتنمية له، ويتشارك معها الحياة ويبنيها بشكل فاعل وإبداعي. إنه رجل منفصل عن الأم، يتصرّف بالفعل من داخله، من ذاته، دون أن يكون عليه أن يحقّق شيئاً، أو يبرهنه، أو يصارعه، مدفوعاً بعوزه الداخلي. إنّه لا يستطيع تحمّل وجوده وحده فحسب؛ بل يستطيع الاستمتاع بفردانيته النادرة وخصوصيته الوجودية. طفله ليس منافساً له، وإنما وظيفة طبيعية أن يتحوّل إلى معلّم ومدرّب ومثل أعلى له. ويستطيع احترام اختلاف الخلَف بوصفه تعبيراً عن عمليات النمو الحيوية.

المرأة التي تنكر «ليليت» وتعيش «حواء» سوف تلحق الأذى بطفلها من خلال إنكارها اللاشعوري، وأنوثتها المخفّضة وأحادية الجانب؛ وهذا يفسّر اضطرابات الشخصية النرجسية لدى كثير من الناس، علاوةً على العنف. والرجل الذي ينكر «ليليت»، ويعيش «آدم» سوف يعيش في الطفل صورة منافس على الأم؛ لهذا سوف يرعب الطفل أو يسيء معاملته، وسوف يوجّه غضب خيبته نحو شريكته، ويهرب إلى المومسات، أو إلى الكحول، أو إلى العمل، أو إلى صراع السلطة[1].

يبدو أن الخوف من المختلف والمختلفة مرتبط بالأنا الطبيعي؛ أي: برواسب بدائية وطبيعية، نحملها في ذواتنا الخافية من عصور قديمة، **خوف من الاختلاف** الذي يهدّد اتساق العالم الداخلي والخارجي المفعمين برموز ومعانٍ تضمن الوحدة والاتساق والتناغم، ويهدّد الهوية المنسوجة من المعاني والرموز نفسها. المختلف هو اللاأنا المجرّد من المعنى والقيمة، والمجرّد من الروح، والذي يقيم هناك وراء الحد. الخوف من المختلف/ـة ومن الاختلاف هو ذاته الخوف من الحرية.

(1) المرجع نفسه.

كم سيكون صعباً على المرأة والرجل، حين يتحرران من الروابط الأولية، ويستقلّان كلّ منهما بذاته، أن يكتشفا أن الأهل والأقارب أخريات وآخرون، مثلهم مثل الأباعد الذين يمكن أن يكونوا أصدقاء ومحبين ومتعاطفين، ويمكن ألا يكونوا كذلك!

المرأة واللغة:

لا تكتمل اللغة إلا بصوتين، في كل منهما نغمة الذكورة والأنوثة تتبادلان المواقع في العبارة الواحدة والجملة الواحدة، فلا يظلّ شيء عصيّاً على البوح. والصوت مضمَر في الكتابة؛ إذ بوسعنا أن نسمع عدة أصوات في نصٍّ واحد؛ والتناص هو تصادي الأصوات أو محاكاتها. الكتابة كلام لا يسمعه إلا عشاق القراءة؛ لأن الكتابة إعادة إنتاج للكلام .**اللغة تواصل**، لا أداة للتواصل؛ لأن التواصل من طبيعة المعرفة، ومن طبيعة العمل، ومن طبيعة الحب، وهي حدود الوجود الإنساني. تعريف اللغة بأنها أداة تعريف ذكوريّ جافّ وخشن، هو تعريف العقل الأداتي، لا يلامس روح اللغة، أو نسغها الحي وقلبها الدافئ.

عالم الإنسان الداخلي منسوج من اللغة، وأنساق المعرفة والفكر كلّها أنساق لغوية بالمعنى الواسع للغة، وهذه أساس الاجتماع البشري، على اختلاف أشكاله باختلاف هذه الأنساق. واللغة البدئية، وأنساق الإدراك البدئية المخبوءة في اللاشعور، تترجم نفسها أفعالاً، مثلما تترجم الشفرة الجينية نفسها إلى بروتين، ومن الأرجح أن ثمّة صلة بين هذه وتلك. حتى الصور والمشاهد المختزنة في الذاكرة ذات دلالات لغوية لا تثبت الصور والمشاهد من دونها، ولا تستحضر من دونها. اللغة ليست موضوعاً خارجياً للمعرفة، اللغة معرفة ذاتية بأنطولوجية الشخص الأول (المتكلمة والمتكلّم) والثاني (المخاطبة والمخاطب)، وموضوعية بأنطولوجية الشخص الثالث، بوسعها أن تجعل نفسها موضوعاً لنفسها؛ ثمة معرفة، ومعرفة المعرفة، وثمّة وعي، ووعي الوعي، وثمّة عقل وعقل العقل، وثمّة نقد ونقد النقد. هذا

مؤدّى القول: إن ميزة الإنسان على الحيوان أنه يعرف، ويعرف أنه يعرف، يعي ويعي أنه يعي؛ وعالم الإنسان الخارجي ليس مجرّد أشياء.

انطلق عبد الله الغذامي في بحثه (**المرأة واللغة**)[1] من قول عبد الحميد الكاتب: «خير الكلام ما كان لفظه فحلاً ومعناه بكراً»، فاستنتج قسمة اللغة بين الذكر والأنثى على نحو يحرم المرأة من الظهور إلا في إطار من فحولة الرجل؛ لأن «المعنى خاضع للفظ وموجَّه به، وليس له من وجود أو قيمة، إلا تحت مظلّة اللفظ». واستتبعت هذه القسمة قسمة أخرى احتكر الرجل بموجبها الكتابة، وترك للمرأة الحكي، ما أدّى إلى سيطرة الرجل على الفكر اللغوي والثقافي وعلى التاريخ الذي «كُتب بيد من يرى نفسه صانعاً للتاريخ».

لو قرأنا عبارة عبد الحميد الكاتب على وجه آخر قد يكون أقرب إلى مقصده، لقلنا: خير الكلام ما كان لفظه جزلاً قوياً ومعناه مبتكراً غير مطروق، ولكانت القسمة تمنح الابتكار والإبداع والتجديد للأنوثة (لا للمرأة)، ولا تبقي للذكورة (لا للرجل) سوى الجزالة والقوة والإنفاذ، ووضوح القصد الذي تهيئه الأنوثة. فمسألة اللغة هي مسألة القراءة والتأويل؛ ولكن أية قراءة لا تستطيع أن تتخطّى اقتران اللفظ والمعنى، فاللفظ ليس واحداً، بل اثنان؛ لاقترانه بالصوت ظاهراً وخفياً، وكذلك المعنى؛ لأن الفرد ليس واحداً، ليس رقماً، بل كلّاً.

لا نماري في أننا لا نسمع في اللغة والثقافة السائدة سوى صوت واحد، هو صوت السلطة؛ أي صوت الرجل بالمعنى الاجتماعي والسياسي والثقافي، والمعنى الرمزي الذي تتماهى فيه الذكورة والسلطة، لا أصوات الرجال مثلما هم في الواقع المعيش هنا والآن. وسائر الدراسات والمقاربات، في هذا الموضوع لا تهتم إلا بالثقافة السائدة، ثقافة المركز، فتنأى عن ثقافة الهامش؛

(1) الغذامي، عبد الله محمد، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط3، 2006م.

واللغة المعنية دوماً هي «الفصحى»، لغة الآداب والعلوم والفلسفة والدين، لا لغة الحياة اليومية التي تتقابل فيها الذكورة والأنوثة وتتحاوران، وتتبادلان المواقع والأدوار، في سائر المجالات التي تتراءى فيها أشكال مختلفة من مقاومة السلطة المركزية والتراتب الهرمي للنظام الاجتماعي. ليس منطقياً افتراض أن المرأة كانت سلبيةً دوماً سلبيةً مطلقة، وأن الرجل كان متسلّطاً دوماً على نحو مطلق، إلا في المتوسّط الذي يوحي به أنموذج المجتمع المعني ونسق العلاقات الاجتماعية السائدة فيه، أو الغالبة عليه.

وتجدر ملاحظة أن مفهومي السيادة والغلبة يستحضران مفهومي التبعية والإذعان، ويبيّنان -وإن من طرف خفي- أن مقابل كل «سيّد» هناك مسود ومسودة، ومقابل كل «غالب» هناك مغلوب ومغلوبة. ولكن الوصف البارد، على هذا النحو، لا يفي بالغرض؛ لأن التقابل يطلق جدلية السيّد والتابع، والغالب والمغلوب، التي لا تؤول إلى نتيجة واحدة دوماً؛ بل تعيّن أشكالاً شتى من مقاومة السيادة والغلبة، بعضها سلبية، كما هي الحال على وجه العموم، ولاسيّما مقاومة النساء للسيادة والغلبة، التي تغري أي سلطة بنسونة المقاومة، أو المعارضة، على ما يشوب هاتين الكلمتين من حمولات سلبية عندنا.

الصور التي يظهر فيها اضطهاد المرأة لا تقرأ غالباً إلا من جانب واحد، هو تسلّط الرجال وإذعان النساء، بغضّ النظر عن أشكال مقاومة هذا التسلّط، وما تنطوي عليه من إمكانات، وما تسفر عنه من مواجهات يومية لا تقع تحت حصر، كثيراً ما تتعرّض النساء إثرها لعنف إضافي. تعبّر المرأة عن هذه المقاومة بلغة أنثوية قلّما يفهمها الرجال إلا على أنّها علامة ضعف وإذعان، وتثير في الذين يفهمونها سخطاً مضاعفاً، أو ألماً يخز الضمير، بحسب درجة الوعي ونوع الثقافة. فالعنف الذي يمارس على النساء يدلّ هو نفسه دلالةً قاطعةً على مقاومة المرأة لتسلّط الرجل واستبداده؛ فما من سلطة إلا وتولّد مقاومة. لهذا السبب، على الأرجح، يُعبَّر عن العلاقة بين الرجال

والنساء بلغة الصراع والحرب والمجابهة، وهي اللغة التي يتقنها الرجال؛ لكن الحياة لا تسير على هذا النحو.

لعلّه من قبيل التعسّف فصل اللغة منطوقةً أو مكتوبةً عمّن يتكلّمها هنا والآن، بما في ذلك «تراث الآباء والأجداد» الشفوي والمكتوب، الذي لا حياة له إلا بإعادة إنتاجه محاكاةً أو نقداً. ومن السذاجة أن نعتقد أن هيبة الآباء والأجداد وقداسة مقدّساتهم تمنح المتكلّمة والمتكلّم هيبةً وقداسةً، فالكلام هو الكلام، إنتاج للمعنى والقيمة، يحمل خصائص من ينتجه، واللغة دوماً هي لغة المتكلّم/ـــة. فالاستعانة بالآباء والأجداد وتراثهم ومقدّساتهم لتكريس تبعية المرأة أو عبوديّتها يغدو بلا معنى، إلا إذا أفصحت المتكلمة والمتكلم عن مقاصدهما الشخصيّة. فلا نستطيع أن نسمع في لغة الفقيه أو الشيخ صوت الله أو صوت أحد أنبيائه؛ بل صوت الفقيه نفسه والشيخ نفسه. في هذه الحال، يمكن أن نتفهّم موقف من يعارض حرية المرأة واستقلالها، وأن نبحث عن أسباب هذه المعارضة في أماكن أخرى غير أقوال الله وأنبيائه.

لذلك، نعتقد أن إلقاء الضوء على تسلّط الرجل، وإدانة هذا التسلّط أخلاقياً إدانةً يستحقها بالطبع، يدفع مقاومة المرأة إلى الظلّ. وكذلك الأمر حين يتحدث الناس عن الاضطهاد «القومي» والعنصرية، ويهملون أشكال مقاومتهما. وهذا ما يحول دون سماع أصوات النساء المضطهدات أنفسهنّ، ورصد مضامين مقاومتهنّ للتسلّط والاستبداد واتجاهاتها. فليس من السائغ أن تظلّ قضية المرأة حبيسة خطاب نخبة متعالية من النساء المدافعات عن المرأة، والرجال المدافعين عنها. فالإنصات لأصوات النساء أنفسهنّ قد يكشف هشاشة «الخطاب النسوي» وخطاب «تحرير المرأة» التقليديين، ويطلق إمكانات جديدة ومقاربات جديدة. النساء يتكلّمن، لكن لا الرجال يصغون إليهن، ولا معظم النساء المدافعات عن حقوق المرأة وفق نماذج محدّدة مسبقاً، مع أن الإصغاء صفة أنثوية محبّبة في الرجال والنساء، وهو شرط الكلام المفيد. عندما نحسن الإصغاء سنكتشف أن «ضمير المتكلّم» المفرد: ليس واحداً؛ بل كلاً.

قد لا يجادل أحد في أن نحو اللغة وصرفها وفنون بيانها قُعِّدت وفق قراءة السلطة الذكورية وتأويلها؛ ولم تتغير الحال إلى يومنا. وقد دعا كثيرون إلى تجديد اللغة العربية وتحديثها، منهم علماء في اللغة كأستاذنا سعيد الأفغاني وغيره. لكن تلك الدعوات لم تسفر عن شيء ذي بال؛ ربّما لعدم الاتفاق على مبادئ التجديد وأسسه ومعاييره، ولا تزال الهوّة عميقة بين اللغة المحكية، لغة الحياة اليومية، وبين لغة الثقافة؛ أي بين ثقافتين شفوية ومكتوبة. وقد يكون للحركة النسوية العربية المتبصّرة أثر مهمٌّ، ولو في الإشارة إلى بعض المبادئ والأسس والمعايير الضرورية لتجديد اللغة وإطلاق سراحها من القوالب الجامدة، وتحريرها من سلطة «الفقهاء» والأصوليين. لعلّ استمرار الهيمنة الذكورية على مجال اللغة وعلومها وآدابها من العوامل التي حالت دون تمكّن الدعاة، وكلّهم من الذكور، من تحقيق مشاريعهم؛ وأن مشروعاً من هذا النوع لا يقوم به أفراد؛ بل يحتاج إلى مؤسّسات قادرة على التأثير في مراكز القرار التربوي والتعليمي والثقافي والإعلامي.

في الكتابة العربية الحديثة، واللغة المتداولة، ما يساعد العلماء والمتخصّصين على استنباط هذه المبادئ والأسس والمعايير. ولا نعتقد أن التجديد والتحديث والتحرير، وما شئتم، يمكن أن تفضي إلى إنتاج لغة نسوية وأخرى ذكورية بحكم علاقة اللغة بالكينونة الإنسانية الذاتية التنظيم. لا يمكن تغيير نظام الكينونة ونظام الأشياء؛ بل يمكن تغيير نظام المجتمع الذي يؤثر في هذه الكينونة (الفردية) سلباً وإيجاباً، ويتأثّر بها. وهذا يعيدنا إلى مسألة الاستقلال والحرية، والقيود الاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية؛ فالثورة لا تكون إلا على هذه القيود، لا على الطبيعة الإنسانية.

ذكرنا أنّ كسر احتكار المعرفة مدخلٌ ضروري لكسر احتكار السلطة، وإعادة بنائها على أسس الندية والتكافؤ؛ لكن كسر احتكار المعرفة غير ممكن من دون كسر احتكار اللغة، ما يقتضي تحرير اللغة من اللاهوت لكي يمكن تحرير المعرفة منه، لينفرز مجالان مستقلّان؛ مجال المعرفة اللاهوتية

أو الدينية، ومجال المعرفة العلمانية. من دون هذا الاستقلال لا يتطوّر أيّ من هذين المجالين، ما داما مندمجين أحدهما في الآخر، ويتنازعان السيادة والمشروعية، ومن دون هذا الاستقلال لا يمكن تمييز المثقف من الشيخ والفقيه.

يقول الغذامي في الصفحة الثامنة من كتابه: «بما أن المرأة معنى والرجل لفظ، فهذا يقتضي أن تكون اللغة للرجل، لا للمرأة؛ فالمرأة موضوع لغوي، وليست ذاتاً لغوية». ثم يقول في الصفحة التالية مباشرةً: «لقد كتبت المرأة أخيراً، ودخلت إلى لغة الآخر واقتحمتها، ورأت أسرارها، وفكت شفراتها، فتكلمت المرأة عن مأساتها الحضارية، وأعلنت إدانتها للثقافة والحضارة، وبيّنت أن هذه الحضارة ليست تحضّراً أو تطوّراً فكرياً؛ فالحضارة التي تقمع المرأة ليست حضارة، كما تقول فرجينيا وولف».

لا ندري بأيّ سحر تحوّلت المرأة من موضوع إلى ذات. لعلّ الكتابة هي ذلك السحر، الكتابة: إعادة إنتاج للكلام، إعادة إنتاج للمعنى، إعادة إنتاج للبيان؛ وإن من البيان لسحراً. لقد ارتبط العلم بالسحر وارتبطت به الكتابة كما ارتبطت بالشعوذة، ولا تزال آثار هذا الارتباط ماثلة بين ظهرانينا، في الحجب والتعاويذ. وكانت الكتابة، ولا تزال، إلى حدٍّ ما، سلطة تعيِّن الحدود بين عالمين: عالم الثقافة المكتوبة وعالم الثقافة الشفوية، وهذه الأخيرة لم تكن مقصورة على النساء؛ فالحكي، في المجتمعات التقليدية، سمة الثقافة الشعبية، ثقافة العامة؛ والكتابة سمة «الثقافة الرفيعة»، ثقافة الخاصة. فلم تقتحم المرأة مجال الثقافة «الرفيعة» إلا بعد أن انهارت النظم الوسطوية، وصارت الثقافة ديمقراطية، إذا جاز التعبير؛ والاستثناء لا يؤكد القاعدة.

النظم اللغوية لا تنفصل عن النظم الاجتماعية والأنساق الثقافية والأخلاقية. فلا مجال لإشكالية اللفظ والمعنى، والإحالة على الأصل الذكوري أو الأنثوي للغة، فليس بوسع أحد أن يجزم في ما إذا كانت اللغة

من إنتاج الذكور، أو من إنتاج الإناث، ولا سيّما أن الأم هي من تعلم اللغة لبناتها وأبنائها إلى يومنا لفظاً ومعنى. لا نعتقد أن الكتابة، مجرد الكتابة، تحول المرأة من موضوع إلى ذات؛ فالمرأة ليست موضوعاً للغة أكثر من الذكر؛ الممدوح في شعر المديح والرثاء موضوع، مثله مثل المرأة في الغزل والنسيب.

أمّا الإسناد إلى الضمائر ففيه نظر؛ إذ تعامل الإناث معاملة الأشياء والحيوانات، حتى في صيغة جمع المؤنث السالم، التي يُفترض أنها مقابلة لجمع المذكر السالم المقصور على الذكور العقلاء الخالية أسماؤهم من تاء التأنيث الزائدة مثل أميّة وعبيدة، وصفاتهم؛ ما يضفي على كلٍّ من تاء التأنيث ونون النسوة دلالة رمزية تتضمّن التمييز والتجنّب والإقصاء. ولكن حين يتغيّر تعريف الذكورة والأنوثة، وتتحرّر اللغة من مرجعياتها الثابتة، تصير علامات التأنيث امتيازاً لغوياً يعبّر عن قبول الاختلاف والاحتفاء به. فالمسألة ليست مسألة اختراع لغة جديدة؛ بل مسألة إطلاق حرية اللغة وطاقتها التوليدية وإمكاناتها الإبداعية. من البدهي أنّ اللغة لا تكون إلا كما يكون أهلها.

بيد أن المسألة تتجاوز هذا المستوى إلى مستوى أعمق هو مستوى السلطة، سلطة المعرفة، وسلطة القوّة، التي تخضع المعرفة وتعيد تأويلها، بما يجعلها قناعاً وحجاباً يخفي وجهها الحقيقي، ويمنحها وجهاً آخر مشرقاً بأنوار العقل والحكمة. ذلكم هو أحد وجوه الانقلاب الذكوري على النظام الأمومي، وإقامة نظام متطرّف على أنقاض نظام متطرّف. التطرّف في الحالين مخالف لطبيعة الأشياء؛ لذلك كانت الحياة الاجتماعية، على اختلاف مستوياتها، تنوس بين تطرّفين، وتعيد المجتمعات إنتاج ذواتها وفق هذا التراجح أو النوسان.

ثمّة إذاً نظم اجتماعية اقتصادية بطركية خفَّضت المرأة إلى مستوى الحيوان، مثلما خفّضت العبيد والأرقاء إلى المستوى ذاته؛ فدخلت النساء والعبيد والحيوانات والأرض والأشياء والأموال في إطار الملكية الخاصة

للرجل، وقسّمت المجتمع، في الوقت نفسه، قسمين: الخاصة والعامة، تتوسّطهما فئة الأعيان والوجهاء وزعماء العشائر ورجال الدين، الذين كانوا يمارسون الكهانة والسحر والتنجيم والكتابة؛ **فاقترنت الكتابة بالمقدّس، الذي لا مكان فيه للمرأة المدنّسة**، وأنتج، من ثمّ، منظومات ثقافية وأخلاقية تبرّر ذلك النظام، وتساهم في إعادة إنتاجه مرةً تلو مرة. ولا تزال ثنائية المقدّس والمدنّس، وما يتصل بها من ثنائيات، كالماهية والوجود، والذات والموضوع، والعقل والجسد، والجبر والتخيير، والخير والشر، والحق والباطل...، لا تزال ملتبسة بثنائية الذكر والأنثى؛ ولكن، لم يكن بوسع تلك الأنظمة أن تلغي تعالق هذه الثنائيات، التي تكمن في أساس الدينامية الذاتية لكل منها، الدينامية التي تتولّد من حيوية جميع أفراد المجتمع بلا استثناء، وإن لم يعِ المجتمع المعني ذلك، أو لم يعترف به؛ فتحوّلت إلى مشكلات نظرية، لاهوتية وكلامية وفلسفية وعلمية.

إن لبّ المسألة هو تسلّط الرجل على المرأة وإخضاعها لمشيئته، وتسلّط القلّة على الكثرة من الرجال والنساء. ولكن، ما من سلطة لا تولد نقيضها مقاومةً أو معارضةً؛ وليس التاريخ سوى تنويع على هذا التناقض في السلطة ذاتها، على اختلاف أشكالها، وفي جميع مستوياتها. المعرفة سلطة؛ فإن معرفة المرأة لذاتها واحتفاءها بأنوثتها وتقديرها حق قدرها تعني استعادة سلطتها على نفسها، وهذه هي اللبنة الأولى لإعادة بناء قواعد السلطة في أي مجتمع. معرفة المرأة لذاتها تعني تكامل شخصيتها بتفاعل أنثويتها مع الجانب الذكوري في شخصيتها، فتتذكر به ويتأنّث بها، وكذلك الرجل بالطبع، وتفاعل كونها امرأةً مستقلّةً وكونها أمّاً. **التأنُّث والتذكُّر الذاتيان يفضيان إلى التأنسن، بخلاف التأنيث والتذكير اللذين تمارسهما سلطات خارجية قهرية، ويؤدّيان إلى العزلة والوحشة.**

وصف كارل غوستاف يونغ نمطين مجردين للسلوك الإنساني ليسا متواشجين بالجنوسة التشريحية؛ الإيروس، وهو مبدأ الترابطية

(relatedness) الأنثوي، واللوغوس وهو مبدأ الاهتمام الموضوعي الذكوري، وعَدَّهما مبدأي السلوك. مفهوم الأنثوية الذي ابتكره يونغ، ومن ترسَّموا خطاه، أو نهجوا نهجه، يساعدنا على تفريق «المبدأ الأنثوي» عن التصور السطحي للأنوثة؛ فالأنوثة «هي القوة النمطية الأصلية للترابطية (Relatedness) التي تحملها النساء، (أو تكون أظهر لدى النساء منها لدى الرجال)، القوة التي تجذب الناس وتربطهم معاً. ففي معراج الناس نحو الكلية (Wholeness) يتكامل الرجال مع الجانب الأنثوي في نفوسهم، وتتكامل النساء مع الجانب الذكوري في نفوسهنّ، بحسب يونغ[1]. هل يمكن افتراض أن الذكورة تحلِّل والأنوثة تركِّب، وأن هاتين العمليتين اللتين تقوم بهما المرأة، مثلما يقوم بهما الرجل، تدلان على تكامل الأنوثة والذكورة، أو أن الأنوثة هي قوة الترابط التي تعين نسق التنظيم الذاتي للكائن؟ إن ما لاحظه عبد الله الغذامي من براعة المرأة في السرد والحكاية والتأليف بين عمل اللوغوس وعمل الإيروس قد يؤيّد ذلك. تقول ليندا جين شيفرد: «... يتحدث الباحثون لغةً تمعن في انعزالها؛ الكلمات والألفاظ الأولية الجديدة تصف أجزاء أضأل فأضأل من الطبيعة: الكواركات والبوزونات والأكزونات والإنترونات، إتش تي آي في، وإيه زد تي. هذه العملية التحليلية والمنطقية، التي تختزل الطبيعة إلى الأجزاء المكوّنة لها، خاصة مميزة للمقاربة الذكورية التي ترسم معالم العلم وحدوده.. نحتاج إلى لغة تصف جميع أجزاء الطبيعة، ولكن نحتاج أيضاً إلى استحضار الطبيعة مترابطة الأواصر من منظور أوسع»[2]؛ أي: نحتاج إلى مقاربة أنثوية ترابطية. وإذ ترتبط العملية التفتيتية (التحليلية) بعمليات نمذجة وتصنيف، فإننا «حين نقع في شراك إطار تراتبي هرمي نقوم تلقائياً بتصنيف الشخص أو المهنة أو العرق أو الجنس أو

(1) عن: شيفرد، ليندا جين، أنثوية العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 306، آب/أغسطس 2004م، ص1.
(2) المرجع نفسه، ص26. مع بعض التصرّف في الصياغة.

الجنوسة ترتيباً تفاضلياً. وإذ نفعل هذا نخفق في (إدراك وحدة عالمنا)، وتقدير دهشة التنوع وجماله ومنافعه»[1].

القوة الرمزية و«الهيمنة الناعمة»:

من الصعب التيقّن من الآثار المباشرة وغير المباشرة لمبدأ القوة، أو مبدأ الغلبة والقهر في العلاقات بين الرجال والنساء، بوجه عام، وفي العلاقات الجنسية، بوجه خاص، في مجتمع لديه خبرة تاريخية في التستر على عيوبه ومثالبه، وإعادة إنتاجها بلا كلل. ومن الصعب كذلك تبين جميع أشكال العنف في المنازل والمدارس والمعامل والمؤسسات العامة والخاصة. والأصعب من ذلك كله تبيّن الشقاء الجنسي وعلاقات القوة، الظاهرة والخفية، على وجه الدقة والضبط، لندرة الدراسات والاستطلاعات والبحوث الميدانية ومواربتها. فقلما انطلق الكتاب والباحثون عندنا من أولوية أسئلة الحياة وأشكالها الظاهرة على المبادئ النظرية والمعايير الأخلاقية؛ وقلما راجعوا المبادئ والمعايير على الواقع المعيش والتجارب الحية والوقائع العارية. وقلّما تساءلوا عن جذور «العنف الاجتماعي الصادر عن أرواح مكبوتة ومحرومة، أو عن حرمان يراكم الكبت، قبل أن يطلقه عنيفاً وقاسياً (يحول الحياة إلى جحيم)، والمستقبل إلى أحجية»[2].

العنف هو العنف، واقعياً كان أم رمزياً، تمتدّ جذوره إلى مركزية إثنية أو مذهبية هي مركزية ذكورية تولد أشكالاً شتى من العنصرية. ولا فرق هنا بين عنصرية غالبة وأخرى مغلوبة، سوى في الغلبة والمغلوبية، وهما دول بين الناس، فالعنصرية هي العنصرية أيضاً، والوعي الذي تولده لا يرتد إلى

(1) الخولي، المرجع نفسه، ص23.

(2) من مقدمة فيصل دراج لكتاب بيير بورديو، بؤس العالم، الجزء الأول (الرغبة في الإصلاح)، ترجمة محمد صبح، مراجعة وتقديم فيصل دراج، دار كنعان، دمشق، 2010م، ص5-6.

«جوهر إنساني» عربي أو إسلامي، مثلاً؛ بل إلى شروط حياة جافية تفتقر إلى الإنسانية.

العنصرية، بما تنطوي عليه من تطرف وأصولية، وما تنتجه من عنف سافر أو مكبوت، هي التعبير الجلي عن هوية فردية وجماعية مأزومة، أو شكل من أشكال انشطار الذات. تتجلى أزمة الهوية الفردية في اضطراب الهوية الجنسية، للذكور والإناث، وتشوّشها، وفي التعبيرات الكاريكاتورية والسلوكات التعويضية. وتتجلى أزمة الهوية الجماعية في الشوفينية القومية والأصولية الدينية المصنَّعتين إيديولوجياً على نحو تغدو معه كل منهما إلهية، والمروَّجتين إعلامياً على نحو تغدو معه كل منهما عنواناً لثقافة جماهيرية عامة، واللتين تمنح كل منهما نفسها حق وضع المبادئ والمعايير وفرضها على المجتمع بالحديد والنار، إن لم يفلح الإقناع، لا النقاش والحوار. قلة من الناس يدركون أن غاية الحوار لا يجب أن تتجه إلى الإقناع، فإن محاولات «إقناع الآخر» تنطوي دوماً على إرادة العنف والقسر، وتحول الحوار إلى مجرد سجال، ولا يعدو كونه تلاعباً بالعقول واستثارة للغرائز، وهو مما يمارسه الإعلام الجماهيري.

ولما كانت السلطة، المادية والمعنوية، أو الرمزية، علاقات قوّة خشنة وناعمة، فمن غير المنطقي تصور سلطة لا تقابلها معارضة ومقاومة (هي سلطة مضادة)، أو قوة لا تقابلها قوة مكافئة أو غير مكافئة. فلا يتأتى عنف إلا من فائض القوة، الذي يتعدّى حدود التكافؤ، ومن شروط إمكانه المادية والمعنوية، في المجتمع المعني. فإذا كانت السلطة الذكورية الفظة تتركز في الأمر والنهي والسيطرة والإخضاع والتصنيف والتوزيع والمراقبة والعقاب، وكل ما من شأنه أن يدرأ عنها الموت والفناء، فإن السلطة الرمزية ناعمة ورهيفة تنأى عن الأمر والنهي والسيطرة والإخضاع، وتسري في الجسد المذكر والمؤنث من دون أن يشعر بها؛ لأنها تنبع من الحكمة والتبصر والعاطفة والرغبة والحب وقوة الإرادة، لا من إرادة القوة. ولكلّ من

السلطتين الفظة والناعمة أشكال متطرفة في القوة واللين والوضوح والإبهام تنبثق من واقع اللاتكافؤ واللامساواة في الشروط الاجتماعية والسياسية.

يمكن القول إن السلطة الفظة تتجه إلى الخارج، فتعين علاقة الذات بموضوعات فكرها وعملها، والسلطة الناعمة تتجه إلى الداخل، فتعين علاقة الذات بذاتها وأشكال وجودها ومعنى حياتها. فإذا كان يمكن أن نصف السلطة الفظة بأنها قوة إيجابية تعمل في الخارج، وتعيد تشكيل عناصره الموضوعية مرة تلو مرة، فإنّ السلطة الناعمة قوة سلبية تعمل في الداخل، وتعيد تشكيل عناصر الذات مرة تلو مرة. هنا تتجرد السلبية من معانيها الشائعة، ولا سيما معنى العطالة والهمود، وتكتسب معنى التنظيم الذاتي أو تشكيل الذات، على نحو ما يتشكّل الجنين في الرحم؛ أي: على نحو ما تشكّل الحياة نفسها.

من هنا، لا يتأتى عنف إلا من تشييء الإنسان واعتباره موضوعاً خارجياً لذات نرجسية، ووسيلة لغايات هذه الذات المريضة ومآربها، وأداة لسيطرتها على أخريات وآخرين.

لاحظ بيير بورديو أن «العلاقات (بين الذكور والإناث) هي الأقلّ تحولاً مما توحي به الملاحظة السطحية، وأن معرفة البنى الموضوعية والبنى المعرفية لمجتمع المركزية الذكورية المحفوظ جيداً... توفر وسائل تسمح بفهم بعض السمات الأكثر تستراً مما هي عليه هذه العلاقات في المجتمعات المعاصرة الأكثر تقدماً اقتصادياً، فإنه يجب عندها أن نتساءل عَمَّ هي الآليات التاريخية المسؤولة عن نزع التاريخانية والتأبيد النسبيين لبنى التقسيم الجنسي ومبادئ الرؤية المتناظرة»[1]. ورأى أن ما يبدو ثابتاً ومستمراً في التاريخ ليس سوى نتاج عمل تاريخي تمارسه مؤسسات مترابطة، كالعائلة

---

(1) راجع/ي: بورديو، بيير، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، المؤسسة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م، ص12.

والمعبد والمدرسة والدولة، وكذلك الرياضة والصحافة، وكلها تحتاج إلى أن تحلل في خصوصياتها التاريخية، من أجل إدخال العلاقات بين الرجال والنساء في مجال الفعل التاريخي.

لعل التقسيم الجنسي للعمل كان أول شكل من أشكال تقسيم العمل الاجتماعي، ولا يزال هذا الشكل البدئي أو البدْوي قائماً إلى يومنا، وإن بنسب تتفاوت من مجتمع إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى في المجتمع نفسه. ويقصد بالعمل دوماً العمل الذهني والعمل العضلي على التلازم، فهل لهذا التقسيم الجنسي أثر في تشكيل أجساد الرجال والنساء، وتشكيل القيم الرمزية للذكورة والأنوثة؟

إذا كان للعمل أثر حاسم في تحول القرد إلى إنسان، بحسب فريدريك إنجلز[1]، فمن البديهي أن يكون له الأثر نفسه في تشكيل الجسد الإنساني، وأن يكون لعملية الإنتاج الاجتماعي، المادي والروحي، وما تعينه من بنى ومؤسسات وعلاقات اجتماعية، أثر حاسم في تشكل القيم الرمزية للذكورة والأنوثة. ولكن تغير أنماط الإنتاج تغيراً جذرياً، بفعل التعارض الجدلي بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، بحسب كارل ماركس[2]، لم يستتبع تغيّر العلاقات الجنسية تغيراً جذرياً موازياً أو مساوقاً بالضرورة. فالتاريخ الاجتماعي الاقتصادي والسياسي ليس حركة مستمرة على خط مستقيم، ولا على خط لولبي أيضاً، إلا في تصور إجمالي لتاريخ بعيد المدى ومؤسس على معيار افتراضي، كالصراع الطبقي، بالمعنى الحرفي.

كما رأى بورديو أن الهيمنة الذكورية، والطريقة التي تُفرَض وتُحتمَل بها، هي المثال الأكثر تعبيراً عن ذلك الخضوع المفارق، بما هي أثر للعنف

(1) إنجلز، فريدريك، دور العمل في تحول القرد إلى إنسان، على الرابط:
https://www.kutub-pdf.com/reading/69LZa.html

(2) ماركس، كارل، نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة راشد البراوي، دار النهضة العربية، ط1، 1969م، ص102 وما بعدها.

الرمزي، ذلك العنف الناعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهنّ، الذي يُمارس في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة، أو أكثر تحديداً بالجهل والاعتراف، أو بالعاطفة حداً أدنى[1]. وننقل عنه قوله:

«القوة الرمزية شكل للسلطة التي تمارس على الأجساد مباشرة، خارج كلّ إكراه جسدي، كما يفعل السحر. لكن ذلك السحر لا يعمل إلا إذا استند إلى استعدادات مودَعَة كمحركات في أعمق أعماق الأجساد. إن أهواء الهابتوس المهيمَن عليه، بما هي علاقة اجتماعية مجسدنة وقانون اجتماعي حُوِّل إلى قانون مستدمَج، ليست أهواء يمكن تعليقها بمجرد جهد بسيط للإرادة قائمة على استيعاء محرِّر. فإذا كان موهِماً وهماً كاملاً أن نعتقد بأنه يمكن للعنف الرمزي أن يقهر بأسلحة من الوعي والإرادة وحدها، فلأن الآثار والظروف لفاعليته متأصلة في أكثر ما في الأجساد حميمية على شكل استعدادات. نلحظ ذلك تحديداً في علاقات القرابة وكل العلاقات المصممة بحسب هذا النموذج، حيث تعتبر هذه الميول الثابتة للجسد المُنشأ (المطبَّع) اجتماعياً، وتعاش في منطق العاطفة، (الحب البنوي والأخوي...) أو في منطق الواجب. هذه الميول تختلط غالباً بتجربة الاحترام والتفاني العاطفي، وتستطيع البقاء طويلاً عند اختفاء شروطها الاجتماعية. وهكذا نلاحظ أنه عندما تختفي الإكراهات الخارجية، وعندما تكتسب الحريات الشكلية، كحق الانتخاب، وحق التعليم، وبلوغ جميع المهن، بما فيها المهن السياسية، فإن الإقصاء الذاتي والنذر، الذي يعمل بشكل سلبي وإيجابي بالقدر ذاته، ينوبان عن الإقصاء الصريح»[2].

هذا لا يعني أن النساء يستسغن الهيمنة المفروضة عليهنّ، وأنهن مسؤولات عن استعداداتهنّ لتقبل الهيمنة أو عن قابليتهن للهيمنة، (كالقابلية

(1) بورديو، مرجع سابق، 16.

(2) بورديو، مرجع سابق، ص67-68.

للاستعمار عند مالك بن نبي)؛ بل إن هذه الاستعدادات نتاج بنى موضوعية موسومة بالهيمنة الذكورية تأصلت في الأجساد على مر العصور. فإذا لم نستوعب الآثار الثابتة التي يمارسها النظام الذكوري على الأجساد، لا يمكننا فهم الخضوع المفتون الذي هو أثر خالص من آثار العنف الرمزي. «إن أفعال المعرفة والاعتراف العملية بالحدود السحرية بين المهيمنين والمهيمَن عليهن، التي يثيرها سحر السلطة الرمزية، تسهم من خلالها المهيمَن عليهن، من دون علمهن غالباً وضد مشيئتهن أحياناً، في تمرير الهيمنة، من خلال قبولهن الضمني بالحدود المفروضة. وتأخذ هذه الأفعال غالباً شكل أحاسيس جسدية: عيب خجل قلق تأثم، أو شكل أهواء وعواطف: حب إعجاب احترام، وهي مشاعر أكثر إيلاماً أحياناً؛ لأنها تفضح بتمظهراتها المرئية، كالاحمرار والحرج الكلامي وسوء التصرف والارتجاف والغضب أو الغيظ... وكلها أساليب للتحقق من التواطؤ الجوفي الذي يقيمه الجسد المتفلت من توجهات الوعي والإرادة مع الرقابات الملازمة للبنى الاجتماعية، وهي أشكال من الصراع الداخلي وانشطار الأنا»[1].

لا يمكن معرفة المتغير وقياسه إلا استناداً إلى ثابت؛ لكن هذا الثابت ليس جوهرياً أو ماهوياً؛ بل نتاج التاريخ، ولعله الأثر الإيجابي الخفي الملازم لحركة التاريخ بما هي حركة سلب أو نفي. هنا يبدو أننا إزاء تاريخ متناقض في ذاته، يتحرك على الدوام بين بنى ثابتة وأخرى متغيرة، وكلها بنى تاريخية، بما فيها تلك التي تنزع التاريخية من التاريخ.

إذا كان المجتمع بنية علائقية، فإن العلاقات المتبادلة، التي هي النسيج الحي للمجتمع، تتضمن دلالات رمزية متفق عليها اجتماعياً. هذه الدلالات هي القوة السحرية التي تستدخل الهيمنة على أنها أمر "طبيعي" و"منطقي" خالٍ من أيّ إكراه خارجي؛ ذلك لأن هذه الدلالات الرمزية تستثير

(1) المرجع نفسه، ص67.

استعدادات كانت قد تشكلت بالتلقين وممارسة الطقوس، واستحوذت على اعتراف عام بأهميتها ومشروعيتها. وقد يشار إليها على أنها هوية الجماعة المعنية وخصائصها (أو خصوصيتها) التي تميزها من غيرها من الجماعات.

في ضوء هذه الحيثية، لا يطيق الرجل أن تكون المرأة حرة ومستقلة، ممتلئة بذاتها، فيعمل إما على تعهيرها، وإما على تشييئها؛ والمرأة كذلك لا تطيق الرجل حراً مستقلاً ممتلئاً بذاته، بل لعلها تفضله رجلاً ممتلئاً بأوهامه عن ذاته، لتسقطها واحداً تلو الآخر، وتستعيده طفلاً. ثمة رغبة متبادلة في التملك أو الاستحواذ، غالباً ما تكون سافرة وصريحة؛ إحدى الرغبتين تؤسس استراتيجية تشييء ذكورية مناقضة لطبيعة المرأة، والثانية تؤسس استراتيجية تطفيل، وهذه الأخيرة استراتيجية أنثوية، استراتيجية الرحم الذي يحضن الحياة وينميها، ومنه اشتقت الرحمة.

تتجلى آثار الصراع الخفي على السلطة بين المرأة والرجل، غالباً، في التذمّر الذي ينخر العلاقات الحميمية بين الرجال والنساء، سواء في نطاق الأسرة أم في مجالات العمل. ويتخذ التذمر عادة صيغة نقد يتناول التفاصيل الصغيرة؛ لأن الحياة اليومية، ولا سيما حياة المرأة المحتبسة، التي تملؤها مرارة الشعور بالدونية، جملة من تفاصيل صغيرة وعادية غالباً. وإذ يُنسب التذمر عادة إلى النساء أكثر من الرجال[1]، فلأن الأعمال التي خُصصت لهنّ لا تحظى بأي احترام، وليس لها أيّ تقدير في نظر المجتمع، ولا تترتب عليها أيّ مكافأة مادية أو معنوية، فتسمّى «واجبات المرأة» و«حقوق الرجل»، أباً كان أم أخاً أم حبيباً أم زوجاً، ولا سيما حقوق الزوج. تدرك المرأة أنّ الأعمال الموكولة إليها صغيرة وتافهة أحياناً، ولكن عليها أن تقوم بها، وتفعل ذلك برتابة ملحوظة، ساعة بعد ساعة، ويوماً بعد يوم، فتغدو

(1) راجع/ي: ألان وبربارة بيز، لماذا يكذب الرجل وتبكي المرأة، ترجمة مكتبة جرير، مكتبة جرير، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط10، 2010م، ص25 وما بعدها.

الأعمال تكراراً خالياً من أيّ معنى. وحين تجري الحياة على هذا المنوال تغدو الحياة نفسها خالية من أيّ معنى. فما قيمة الحقوق الشكلية والمساواة القانونية إذا كانت الحياة خاوية على هذا النحو؟

«واجبات المرأة» هي الآثار الظاهرة لهيمنة الرجل الرمزية وهيمنة السلطة الذكورية المسلحة بالعقائد الدينية، على مر القرون، والآثار الظاهرة لنمط ثابت من العلاقات الاجتماعية يقتضي مساءلة معنى «الجذرية» و«الثورية» في تطور أنماط الإنتاج وعلاقات الإنتاج. ولا سيما أنّ الفروق بين أوضاع النساء في القرون الغابرة وأوضاعهنّ في القرن الحادي والعشرين فروق كمية قابلة للقياس. فحزام العفّة (المادي)، الذي كان شائعاً في القرون الوسطى، على سبيل المثال، لا يزال شائعاً في القرن الحادي والعشرين، بصيغ رمزية شتى، على الرغم من التقدم الحاصل وتفاوت المجتمعات في التقدم. لذلك يبدو لنا أنه من التعسف، في هذه الحال، أن يقاس التقدم بمعايير اقتصادية وعلمية-تقنية فحسب .لعلنا في حاجة إلى معايير أخرى تستلهم الإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا وغيرهما من علوم الإنسان وعلوم الحياة وعلوم اللغة الأحدث.

انطلاقاً من تعريف ماركس للحياة العامة بأنّها «الحياة النوعية»، سنغامر في طرح فرضية تبدو غريبة وصادمة للمشاعر التقليدية، إذا جاز أن نصف المشاعر بهذه الصفة، ونحن نلحّ على ذلك؛ تقول الفرضية: إنّ ثمة ارتباطاً (ضرورياً) بين مشاركة المرأة في الحياة العامة (النوعية) وبين مشاركتها في الفعل الجنسي، الحيوي والنوعي، ذاتاً فاعلة أو موضوعاً منفعلاً، مهما تكن الغاية المتوخاة من هذا الفعل، سواء أكان نشاطاً إيروسياً لإثراء الحياة الإنسانية، بكلّ ما تتوافر عليه من أفكار ومعانٍ وقيم وجماليات، أم نشاطاً لمجرد «حفظ النوع». فالحياة الجنسية للبشر وغيرهم من الكائنات الحية حياة نوعية بامتياز، تؤكد ذلك معطيات علم الوراثة وعلم الحياة (البيولوجيا). بهذه الفرضية نشير إلى القاع الجنسي اللامنظور أو المسكوت عنه للتخلّف الاجتماعي. هنا يكتسي «التخلف» طابعاً كونياً عاماً، فلا يظلّ مقصوراً على

شعوب ما كان يُسمى «العالم الثالث»، مع أخذ جميع الفروق بين الجماعات والمجتمعات في الحسبان.

يمكن القول إنّ درجة الرضا، في الحياة الجنسية الحرّة، التي تخرج الكينونة من دائرة النسيان، تحدّد، بقدر ما تفلح في ذلك، على نحوٍ حاسم، معنى التشارك في الحياة الخاصة والحياة العامة على السواء؛ إذ من دون هذا التشارك بين ذوات حرة ومستقلة، لها حضورها الفريد في الزمان والمكان، تغدو الحياة العامة نوعاً من حياة رجال هاربين من التعاسة، تنمّ أعمالهم عن نشاط تعويضي مشحون بنزعة سادية إزاء الطبيعة الأنثى وإزاء المرأة وكلّ ما يرمز إليها، ونساء كئيبات وتعسات.

تبدأ المشكلات بين الشريكين حينما تعمد المرأة إلى معاملة مَن يفترض أنه شريكها على أنه صبي مزعج، فيتصرف نتيجة ذلك كطفل. هذا التغيّر السلوكي هو نقطة البدء في طريق استهلاك العلاقة المحفوف بالمخاطر. كلما ثار الرجل تذمرت المرأة، وكلما قاومها شرعت في معاملته كأنه ابنها، وهكذا حتى يصلا إلى الحد الذي لا يريان معه نفسيهما شريكين وحبيبين وأفضل صديقين. فليس ثمّة ما يقتل الحب لدى الرجل أكثر من شعوره بأنه يقيم مع أمه، وليس ثمّة ما يقتل الحب لدى المرأة أكثر من شعورها بأنها تعيش مع صبي مزعج[1]. ينبغي البحث عن بواعث التذمر في الحياة الجنسية، وعن أسباب أخرى، غير «حفظ النوع» أو حفظ الحياة، تجعل المرأة تميل إلى أن تكون أماً، لا امرأة تختار أن تكون أماً أو أن تظل امرأة.

يتأرجح تصور المرأة عن الرجل وتصور الرجل عن المرأة بين حدي الرغبة (desire) والاستيهام (fantasy) مغروزين في بنية ثقافية قائمة على التمييز والتفاضل، وبنية اجتماعية هرمية قوامها تسلط الأعلى على الأدنى، وخضوع الأدنى للأعلى، تتواشجان في التمحور على ثنائيات الفوق

(1) المرجع نفسه، ص29، بتصرف.

والتحت، واليمين واليسار، والأمام والخلف، والأعلى والأدنى، والداخل والخارج، والروح والمادة، والنفس والجسد... المحكومة بالرغبة والاستيهام اللذين يحيلان على السيرورات الواعية واللاواعية لتكوين الذات باستبعاد الآخر أو استعباده، والاستعباد نفسه استبعاد أو إقصاء من دائرة الشرف والخير والفضيلة والكرامة الإنسانية، وهو في الوقت ذاته عملية تأنيث رمزي للآخر المختلف وتشكيل رغبوي واستيهامي للآخرية (otherness) والمغايرة المطلقة، تؤكّدها عمليات "التطهير" العرقي أو المذهبي وعمليات السبي والاغتصاب، التي لا يمكن سبر أغوارها إذا لم ينظر إليها على أنها عمليات مجنسنة (sexualized) تكشف عن البنى اللاواعية للمركزية الإثنية والمذهبية والذكورية، وهي بنى متكاملة ومتضامنة. فحين يتحدّث القومي العربي عن بطولات العرب وأمجادهم وفتوحاتهم وحضارتهم وتراثهم لا يفهم من حديثه أنّ النساء العربيات مشمولات بهذه التحديدات، ولا يتطرق إلى السبي على أنه عار تلك البطولات والأمجاد، وكذلك حين يتحدث الإسلامي عن المسلمين ومزاياهم. ومن ثمّ إن عملية الجنسنة الاستيهامية وتمثيلات الاختلاف ذات أثر عميق في تشكيل الموقع المهيمِن الذي تحتله الذات، والذي يحدّد زاوية نظرها إلى الآخر. «الاستيهام والرغبة، بوصفهما سيرورتين لا واعيتين، يلعبان دوراً أساسياً في العلاقة الاستعمارية بين المستعمِر والمستعمَر»[1]، أو بين المهيمن والمهيمن عليه. (تلاحظ القارئة والقارئ أننا حذفنا كلمة الأخرى للدلالة على تغييبها عن ساحة الوعي، ما يؤكّد حضورها في اللاوعي واستيهامات الطفولة، طفولة الفرد وطفولة الجماعة).

لا بد من الإشارة إلى أنّ النظرة الاختزالية للآخر؛ أي: وضعه تحت صفة أو عدة صفات ثابتة تتبادل المواقع، كالصفات التي يطلقها العرب

(1) ييغينوغلو، ميدا، استيهامات استعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق، ترجمة عدنان حسن، صدر بالإنجليزية عام (1999م) عن جامعة كامبريدج، مخطوط أسهمت في تحريره وتدقيقه لغوياً، وأقتبس منه بمعرفة المترجم والناشر وإذنهما.

والمسلمون على «الغرب»، أو على غير العرب وغير المسلمين عموماً، هي المعادل الموضوعي الواعي لجوهرية الذات (الفردية والجمعية). فهي لا تنمّ عن جهل، بل تكشف عن أثر الموقع (الفعلي أو المتوهم)، وزاوية النظر في الأحكام، التي تخفي أكثر ممّا تظهر، وتصرح بأقلّ مما تضمر. فالذات الجوهرية لا تستطيع إلا أن تجوهر الآخر لتأسيس غيرية مطلقة وتناقض وجودي، هما عرضان من أعراض الحصر. لقد وجد محمد عبده الإسلام في أوربا، ولم يجد المسلمين، فالحضارة والتمدّن والديمقراطية لا تليق إلا بالجوهر الإسلامي أو بالإسلام الجوهري، وتناقض المسيحية على طول الخط. ولو وضعنا ساطع الحصري أو زكي الأرسوزي أو ميشيل عفلق محل محمد عبده، لوجد كلّ منهم العروبة النقية في أوربا، ولم يجد العرب، فالعروبة هي الذات الجوهرية للقومي العربي، مثلما الإسلام هو الذات الجوهرية للإسلامي (لا للمسلم). ذلكم هو الحصر: يتحدث القومي العربي، أو الإسلامي، المهيمن عليه من موقع (مهيمن) لا يستطيع أن يحتله إلا بمساندة ماضٍ أفلت من يديه، وانقطعت جميع الصلات الموضوعية التي يمكن أن تصله به، بما في ذلك اللغة التي يتكلمها ولا تتكلمه. فاللغة العربية الفصحى ليست لغة العرب المعاصرين إلا على وجه الإمكان[1].

إن ذات الآخر التي نشكّلها استيهامياً على أنها سيرورة تجانس ونقاء، ليست كذلك بالفعل؛ وذاتنا ليست كذلك أيضاً، إلا في نظر من لا يبذل أيّ جهد معرفي ليعرفنا كما نحن. فحين ننتقد الاستشراق الأوربي، على سبيل

(1) اللغة العربية الفصحى ليست بعد لغة العرب المعاصرين، مقارنة باللهجات (اللغات) المحكية؛ ولا يمكن جعلها لغة عصرية بمحاولات إصلاح لا تقل عبثية عن محاولات «إصلاح الإسلام»، بل باندماج النخبة العالمة في الحياة المعاصرة والثقافة المعاصرة، وتفكيك المركزية الإثنية والمذهبية والذكورية وجوهرية الذات وجوهرية الآخر، بالتلازم الضروري. أنا أراهن على هذا الإمكان انطلاقاً من صلة روحية عميقة باللغة التي أتكلمها وتتكلمني، وأكتبها وتكتبني، ولا أشعر أنني مقيد في رحابها بأي قيد.

المثال، أو حين نتحدث عن الغزو الثقافي نبرّئ أجهزة استقبالنا من أيّ شك، وننسى أو نتجاهل حقيقة أنه ليس بوسع أحد أن ينتج ثقافة للاستهلاك المحلي وأخرى للتصدير. فإن تأويلنا لثقافة الآخر لا يمكن أن يكون إلا شكلاً من أشكال ثقافتنا؛ بل لعله قوام ثقافتنا، انطلاقاً من استحالة تشكل الذات والذاتية بمعزل عن الآخر والآخرية، وكذلك تأويل الآخرين لثقافتنا. فلكم هي مضللة عمليات التصنيف والتنميط والأفكار المسبقة والأحكام العامة.

إن التشكيل الجمعي لذات الآخر الجمعية، وإنشاء صورته في الذهن، هما انعكاس سلبي لسيرورة تشكل الذات الجمعية وعواملها الخافية في أعماق اللاوعي الجمعي، وتشبهان عملية تشكيل الفرد للذات الأخرى المختلفة أو الآخر المختلف، بكل ما تنطوي عليه من التباسات واستيهامات. جذر هاتين العمليتين المترابطتين هو افتراض تضاد مطلق بين التشابه والاختلاف، وهو تعبير آخر عن جوهرية الذات ومركزيتها، وجوهرية الآخر اللاجوهرية واللامركزية (الآخر هو العماء). ليس الآخر عماء إلا لأن الذات عمياء.

نعتقد أن نقد الاستشراق، بصفته أحد أشكال الاحتجاج على الهيمنة الثقافية والمركزية الأوربية، لا يفضي إلى شيء أكثر من تعزيز الأوهام النرجسية للمهيمن عليهم، وإنتاج ردود فعل متوفزة ومتطرفة، إذا لم يكشف عن الجذور العميقة لمنطق القوة وآليات الهيمنة الثقافية الناعمة وخلفياتها اللاواعية التي تضرب عميقاً في جنسنة الاختلاف، وإذا لم يكن نقداً جذرياً حازماً لجميع أشكال الهيمنة وجميع أشكال المركزية، بما فيها المركزية السياسية والإدارية، في مجتمع الناقد نفسه.

فلا نستطيع أن نتجاهل واقع أن ثقافتنا المعاصرة شكل من أشكال محاكاة ثقافة الغالب والاقتداء به، على نحو ما لاحظ ابن خلدون. فما صراع الهويات الذي يدمر مجتمعنا اليوم سوى عرض من أعراض الصراعات الإثنية

والمذهبية التي شكلت الثقافة السياسية الغربية، ولا تزال ثاوية في أساس الدول القومية. بكلام آخر، ليست العقيدة القومية والأصولية المذهبية الصائرة جماعات جهادية سوى إعادة إنتاج ثقافة المستعمِر وسياسة الاستعمار، بلغة عربية فصحى وأشكال عصرية من التسلط، إلا إذا افترض بعضنا أن العقيدة القومية استمرار لـ «الدولة الأموية»، والجماعات الإسلامية استمرار للعهد النبوي و«الخلافة الإسلامية»، وأن التاريخ يمكن أن يعيد نفسه.

«وفقاً لذلك، لا تشير مقولة "الذات الغربية" (أو العربية أو الإسلامية) إلى جوهر أو انتظام، ولا إلى حضور ميتافيزيقي. فالمعنى الضمني ليس جوهر الهوية؛ بل سيرورة تكونها؛ لذلك يشير معنى الذات إلى موقع أو تموقع. إنه يشير إلى سيرورة توليد، سيرورة نشوء [انوجاد]، وابتداع وتشكيل في مكان يدعى «الغرب» (أو العالم العربي أو دار الإسلام). يمكن القول إن خصوصية خطاب كولونيالي، كخطاب الاستشراق، تكمن بالضبط في عملية التغرُّب/ التغريب ذاتها (westernizing) وتقابلها عملية التشرق/التشريق (orientalizing). وهذه سيرورة يتم بها تشكيل الأفراد بوصفهم ذواتاً غربية (أو شرقية، عربية أو إسلامية...). تكمن عملية "التغرب" (أو التشرق) في تشكيل استيهام محدد تاريخياً يتخيل الأفراد بموجبه أنفسهم غربيين أو شرقيين. لذلك، فإن لهذا التوليد والتشكيل للذات الغربية (أو الشرقية) صفة تخيُّلية. لكن الصفة التخيلية لهذا الموقع لا تعني أنه ليس واقعياً. على العكس من ذلك، إنه يحدث تأثيرات مادية عن طريق تكوين أجسام الذوات التي يخضعها. إنه يشير إلى النقش التاريخي لهوية بعينها. بعبارة أخرى، تشير سيرورة "التكوُّن"، ذاتاً غربية (أو شرقية)، إلى صيرورة أعضائها ذوي صفة وجودية؛ فالمرء لا يكون ذاتاً غربية لأن ثمة بنية مفترضة مسبقاً تدعى ثقافة غربية تفرض نفسها على أعضائها. ولا يكتمل تحول الأفراد إلى ذوات غربية بإصدار بطاقات الهوية الغربية. فالمرء "يصير" ويُجعَل غربياً بتعريضه لسيرورة تدعى التغرب/ التغريب وتخيله لنفسه في إطار استيهامي للانتماء إلى ثقافة

محددة تدعى "الغرب". ومع ذلك، ليس هذا المتخيل مشروعاً خاصاً أو فردياً. إنه سيرورة تجري خارجياً [برانياً] وموضوعياً»[1].



(1) عن: بيغينوغلو، ميدا، مرجع سابق، بتصرف.

حرية المرأة وشروط إمكانها[1]

العقبات الاجتماعية

التي تعوق مشاركة المرأة في الشأن العام

مقدمة:

الفوضى العارمة، التي تتخبط فيها سورية، تحمل إمكانات انتظام شتى ونظماً مختلفة، قد يكون بعضها أكثر وبالاً من الفوضى ذاتها، ما يوجب الحوار والمناقشة العامة، لتلمس الممكنات، والعمل على ترجيح أفضلها. وقد لا تفيدنا العلوم الاجتماعية والإنسانية، في هذا المقام، إلا في أمرين رئيسين: مفاهيمي ومنهجي، على أن يسهم **وصف أوضاعنا** الخاصة في سورية، **وتحليلها أو تأويلها**، في إرهاف المفاهيم وإثرائها، واختبار المنهجيات وتطويرها؛ فإن أوضاعنا الخاصة هي المرجع والمحك لأي مقاربة واقعية، وإن كنا ننظر إلى بلادنا كما هي، في العالم وفي التاريخ، وفي أفق العصر.

ولكننا لا نزال محكومين بمفارقتين خطيرتين: أولاهما عدم اتفاق السوريات والسوريين على وصف الأوضاع السورية، قبل الأزمة وفي أثنائها، والثانية هي انعدام الإمكانية الجذرية للحوار والمناقشة العامة،

---

(1) هذه المقاربة والمقاربات التي تليها أضيفت إلى الكتاب لصلتها الوثيقة بموضوعه.

للتوصل إلى قدر ضروري من التوافق على حلول جذرية وناجعة لمشكلاتنا. من ذلك التوصل إلى عقد اجتماعي جديد يتعيَّن في «دستور حساس للنوع الاجتماعي»؛ بل لإنسانية الإنسان.

فإن الاتفاق على وصف الأوضاع السورية شرط لازم لنجاعة الحوار وتحقيق غايته. ومن البديهي أنه لا يمكن التوصل إلى مثل هذا العقد أو الدستور من دون مشاركة النساء السوريات مشاركة إيجابية فعالة في إنتاجه، وهذا مشروط بإزالة العقبات، التي تحول دون ذلك، أو مهدها، على الأقل. هذه ليست مسألة نسوية خالصة، كما يُخيّل إلى بعضنا؛ إذ **ليس من مسألة نسوية خالصة**؛ بل هي مسألة توازن المجتمع وقدرته على تدبير مصيره، وتوازن شخصيات أفراده نساء ورجالاً.

التوازن الذي نقصده يتعدى «الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية»، وبناء الدولة الوطنية الديمقراطية، التي تكفل حقوقاً متساوية للنساء والرجال، كما كنا نعتقد متأثرين بفلاسفة العقد الاجتماعي، إلى معالجة **نقص الحياة الإنسانية وفقرها** لدى النساء والرجال المبتورة إنسانيتهن وإنسانيتهم، ولدى الحاكمين والمحكومين أيضاً، وفقاً لجدلية الظلم والقهر، (الظالم هو المظلوم)، أو جدلية السيد والعبد، (السيد هو العبد)؛ إذ السادة أكثر عبودية من عبيدهم، والرجال أكثر عبودية من مستعبداتهم، بأمارة الغطرسة والفحولة، وأمارة البطولة والشهادة، بما هي علامات على التوحش.

فإذا كان «الانعتاق السياسي» يمكن أن يعالج بعض مشكلات «الإنسان المقهور» و«الإنسان المهدور»، بحسب تحليلات مصطفى حجازي، فإنّ «الانعتاق الإنساني» هو الكفيل بمعالجة مشكلات «**الإنسان المبتور**» المغترب عن ذاته، وعن تجلّي إنسانيته في الأخرى المختلفة والآخر المختلف، بحسب افتراضنا. لذلك رأينا في الموضعة والتموضع والتغريب والاغتراب والتشييء والتشيُّؤ مفاهيم مفتاحية وأدوات معرفية لفهم حالة الإنسان، بوجه

عام، وحالة الإنسان في سورية، بوجه خاص. ومن الواضح أن الصيغ اللغوية ذاتها تنم عن علاقات قوة: فعل واستجابة، أو فعل وانفعال.

وإذ أسفرت الرؤية/ الرؤى الذكورية للعالم والمجتمع والإنسان، وهي رؤى تجانسية، عرقية -إثنية- قومية مؤسسة على أساطير دينية وأوهام نرجسية، عن سلسلة طويلة من الحروب والنزاعات والكوارث الإنسانية، وعن مزيد من تشييء الإنسان وتعميق اغترابه عن عالمه وعن ذاته، وتهميش نحو ثمانين في المئة من البشر وإفقارهم وتقفير حياتهم، فإن البشرية كلها، وليس السوريون وحدهم، في حاجة إلى رؤية/ رؤى نقدية جديدة مؤسسة على واقعية الاختلاف ومعقولية العالم، وجدلية: **الفرد -المجتمع- النوع**، تسهم النساء في إنتاجها إسهاماً أساسياً، على نحو ما تسهم الأنوثة في إنتاج الحياة.

من هنا تتأتى أهمية البحث في العقبات الاجتماعية، التي تعوق **تمكُّن** المرأة من التمتع بحريتها وحقوقها والمشاركة في الشأن العام، بغية الكشف عن أسباب هذه العقبات، والحد من نتائجها وآثارها مرة تلو مرة، باعتبارها عقبات عنيدة، مركبة ومعقدة تركيب المجتمع نفسه وتعقيده، ليس من الممكن إزالتها بحملة واحدة، ولا سيما أن بعضها ذو طابع عالمي، يضع الحداثة المتحققة تحت السؤال.

لقد افترضنا، في مقاربتنا للمجتمع المدني، ومقاربات أخرى[1]، أن **الاختلاف هو ما يجعل العقد الاجتماعي ضرورياً، والتشابه هو ما يجعله ممكناً**، لأنه ما من اختلاف مطلق، في العالم المعيش، ولا تشابه مطلق، ولا حقيقة مطلقة. لعلّ وهم التجانس والأحادية (الإيغوسنترية) وحقائقها

(1) راجع/ي: الجباعي، جاد الكريم، المجتمع المدني هوية الاختلاف، دار النايا، دمشق، ط2، 2011م. و: محاولة في الحرية، كتابوك للنشر الإلكتروني، باريس، 2016م. و: مبادئ الحوار وأخلاقياته، المركز السوري لبحوث السياسات، 2016م.

المطلقة هو ما يحول دون الاتفاق على وصف الوقائع والتوافق على تحليلها أو تأويلها، بالحوار والمناقشة العامة، باعتبار الحوار تداولاً للحرية، وتداولاً للمعرفة، وأسلوباً للتذاوت، يرقى إلى مستوى الواجب الإنساني، والواجب الوطني، ولا سيما في ظروفنا الراهنة، لأن بديله هو استمرار التفاصل والعنف وهدر الإنسان وهدر الطاقات وهدر المؤسسات وهدر الوطن[1]. فإذا كان الاتفاق على وصف الوقائع ممكناً دوماً، لأنها معطيات موضوعية، فإن التوافق على تأويلها يظلّ ممكناً، ما لم يختلط الوصف بالتأويل، وحكم القيمة بحكم الواقع، كما في لغة الإعلام والتلاعب بالعقول.

لعل أبرز مظاهر الاختلاف، في أيّ مجتمع، وأكثرها قابلية للملاحظة والقياس، هو اختلاف النساء عن الرجال، علاوة على اختلاف أي امرأة عن نظيراتها، واختلاف أي رجل عن نظرائه. **الاختلاف هو الحقيقة الواقعية الأبرز في العالمين الفيزيقي والأخلاقي** (المجتمع والدولة)؛ فهو **الطبيعي الذي يؤسس الوضعي، والوجودي (الأنطولوجي) الذي يؤسس الأخلاقي**، ومن ثم إن التجانس، وهماً كان، كالتجانس العرقي والإثني والقومي والديني والمذهبي والطائفي والجنسي، أم حقيقة، كأنواع المواد والنبات والحيوان وأجناسها وأصنافها... تأويل وضعي من عمل الذهن الإنساني، لا من عمل الطبيعة، ولا من عمل أيّ قوة مفارقة. نحن الذين نسمِّي ونصنِّف وفقاً لاستراتيجياتنا وسلطاتنا المعرفية والثقافية والإيديولوجية والسياسية.

لذلك تتأسس هذه المقاربة على فرضيتين أساسيتين: أولاهما أن **الحرية هي قوام إنسانية الإنسان وعمادها**، إذا تجرد منها أو جُرِّد منها، بأيّ شكل من أشكال التجريد، لا يتبقّى منه سوى كائن بيولوجي، «حيوان عاقل»، ولكنه غير أخلاقي؛ والثانية **أن الحرية، بوجه عام، والحرية المدنية، بوجه**

(1) يبدو لي أن السوريين لا يتحاورون ولا يتناقشون؛ بل لعلهم يتفاوضون، وفقاً لنسبة القوى، وشتان ما بين الحوار والتفاوض.

خاص، تتعيّن في الاختلاف، الذي يتأسس عليه استقلال الشخصية وفرادتها. الاختلاف هو ما يضع التشابه، ويحدد معنى المساواة ومضامينها الإنسانية والاجتماعية والثقافية والسياسية والحقوقية والأخلاقية، ومعنى العدالة؛ نحن حرائر وأحرار لأننا مختلفات ومختلفون، والعكس صحيح. (لو كنا متشابهات ومتشابهين في كل شيء، ومتفقات ومتفقين على كل شيء، لما كنا في حاجة إلى الحرية ولا إلى المساواة ولا إلى العدالة، ولا إلى المعرفة والثقافة ربما، ولا إلى دستور وقوانين، لأن معرفة الأخرى المختلفة والآخر المختلف هي السبيل إلى معرفة الذات. الإنسان مرآة الإنسان، الذي يتعدى حدود النرجسية).

وتعتمد هذه المقاربة منهجية مفتوحة تبدأ بالوصف؛ أي بالحقيقة/ الحقائق المعطاة للجميع، وهذه متعددة ومتغيرة في ذاتها، ومتعددة في تأويلاتها. ولا تنتهي بالتحليل والتركيب، والتأويل والحفر والتفكيك، لأنها ترجع في كلّ مرة إلى الوصف، على اعتبار الموصوف لا يُستنفَد، بحكم ديناميته الذاتية وتعارضاته الملازمة أو المحايثة وعلاقاته الخارجية وتغيرها وتغيُّره المستمر.

محاولة في الوصف:

يتفق معظم الباحثين، في هذا المجال، على أن العلاقات والبنى البطركية والبطركية المحدثة وعقائدها الدينية لا تزال تسيطر على الفضاء العام، وتقتسمه، على نحو يبدد عموميته، ويقيم الحواجز بين أفراده وفئاته المختلفة، تسندها في ذلك ثقافة وقيم بطركية ونماذج من التفكير والإدراك والتمثل والتقدير والعمل، تعيد إنتاجها، من خلال النظام التربوي - التعليمي، ومؤسسات التلقين الإيديولوجي، والممارسة الاجتماعية، والتنشئة السياسية. هذه العلاقات والبنى والنماذج هي العقبات الرئيسة، التي تحول دون تمكن المرأة السورية من التمتع بالحريات والحقوق، التي أقرتها الدساتير المتعاقبة، والتي تحول، من ثم، دون مشاركتها في الشأن العام، وهي التي تحدد مكانة

المرأة في المجتمع، كما تحدد تصور المرأة لنفسها وتصورها للرجل، على نحو يجعلها هي نفسها تضع العقبات في طريق حريتها.

وليس خافياً أن هذه العلاقات والبنى والنماذج تقوم على الهيمنة الذكورية، وتبعية النساء للرجال، وفقاً للوظائف التي أناطها المجتمع بهنّ، والأعباء التي ألقاها على عواتقهنّ، على اختلاف ملحوظ بين الأرياف والحواضر والمدن. كما تقوم على ادعاء التجانس، والنفور من الاختلاف، وتذويب الأفراد نساء ورجالاً وذوبانهم في سديم العائلة الممتدة والعشيرة والطائفة والجماعة الإثنية-اللغوية (والحزب العقائدي أيضاً) وهدر إنسانيتهم، أو عدم الاعتراف بها، إلا بقدر انضباطهم الاجتماعي والثقافي والإيديولوجي و«الأخلاقي» انضباطاً كلياً، أو قبولهم غير المشروط بالعادات والتقاليد والأعراف والعقائد، وامتثالهم للسلطات **الشخصية** المستبدة، المادية والمعنوية، التي تنتج منها.

لذلك، يمكن القول استطراداً: إنّ البنى البطركية والعصبيات العرقية والإثنية والقومية والمذهبية والطائفية والحزبية العقائدية... تستطيع أن تنتج سلطة/ سلطات مركزية (ذكورية بالضرورة)، واستبداداً كلياً، وانضباطاً اجتماعياً وإيديولوجياً وسياسياً، على نحو ما خبرنا، ولكنها لا تستطيع أن تنتج دولة وطنية تتساوى مواطناتها ومواطنوها أمام القانون، وتوفر لهم فرصاً متساوية وشروطاً متساوية للمشاركة في الشؤون العامة وحياة الدولة. فنحن **لم نعش تجربة الدولة الوطنية الحديثة وحكم القانون والمواطنة المتساوية، منذ استقلال بلادنا، إلا لماماً**، وقد آن الأوان لذلك. فالعقبات التي نحن بصدد مناقشتها لا تحول دون مشاركة المرأة في الشأن العام فحسب، بل تحول دون تشكل دولة وطنية ديمقراطية حديثة أساساً.

غير أن العلاقات والبنى البطركية والعقائد الدينية، أيضاً، ليست عقبات في ذاتها؛ بل في كونها القواعد المادية والأخلاقية لتشكل السلطة الذكورية والهيمنة الذكورية، فهي حينما تكف عن كونها كذلك تكف عن كونها

علاقات عصبوية وبنى عصبوية أو هووية، وتتفسخ من تلقاء ذاتها، بحكم تعمق العلاقات الرأسمالية والثقافة الليبرالية والحريات المدنية، الشخصية والخاصة والعامة، والحقوق المدنية والسياسية، ويكف الانتماء إليها عن كونه انتماء إيديولوجياً وسياسياً. وهذا ما دفعنا إلى وصف «المجتمع الأهلي» بأنه يحمل جنين المجتمع المدني، فهذا الأخير لا يتشكل في الفراغ، ولا يتشكل دفعة واحدة، بقدرة قادر أو سحر ساحر. هذا الافتراض يتصل أوثق اتصال بفكرة العلمانية، بما هي **انتظام عقلاني للمجتمع**، وفقاً لعمليات الإنتاج الاجتماعي، المادي والروحي، **لا هندسة اجتماعية**، وفقاً لاستراتيجيات فئوية أو طبقية أو حزبية ومصالح خاصة عمياء، **انتظام** يفضي إلى تشكل فضاء عام، لا ينفي الفضاءات الخاصة ولا يلغيها.

هذا الوصف الإجمالي، حتى إذا كان صحيحاً، أو متفقاً عليه، وهو الأرجح، يعيِّن «نموذجاً» صورياً لمجتمع «متخلف» أو «متأخر»، نموذجاً لا يصلح إلا للتذمر والشكوى، ولا يثير في النفوس إلا الحنين (نوستالجيا) وشعوراً بالدونية إزاء «الآخر» المتقدم، يتخفى في أشكال مَرَضيَّة من «تقدير الذات» وتبخيس الآخر. لذلك نفترض أن هذه العقبات الناتجة من عملية/ عمليات التشكل أو التبنين الاجتماعي التاريخية، وعمليات التشكيل القسرية، ترجع إلى ثلاثة مصادر أساسية: أولها **الاغتراب** (Alienation)، بصفته علَّة التديُّن (التقديس والتأليه)، على نحو ما بسطه لودفيغ فويرباخ[1] من جهة، وعلَّة **الملكية الخاصة**، على نحو ما بسطه كارل ماركس[2] من جهة ثانية، وعلة التعصب والعنف الناجمين عن التنكر لإنسانية المرأة وإنسانية الآخر المختلف وجدارتهما واستحقاقهما حرياتٍ متساويةً وحقوقاً متساوية. والثاني

(1) فويرباخ، لودفيغ، أصل الدين، دراسة وترجمة أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1991م، ص42 وما بعدها. (بتصرف).

(2) ماركس، كارل، المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844م، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، (د.ت)، ص40 وما بعدها.

هو **تقسيم العمل الاجتماعي**، على نحو ما بسطه إميل دوركايم[1]، ولا سيما التقسيم الجنسي للعمل. والثالث هو **قواعد تشكل السلطة** وآليات عملها وأشكال ممارستها، بصفتها قيداً على الحرية، ما لم تكن سلطة القانون العام، بصفته «حرية موضوعية». فالعادات والتقاليد والأعراف والعقائد والعصبيات وأوهام المركزية الذكورية وأشكال الاستعباد والظلم والقهر... تأتي كلها من هذه المصادر.

لعل أول أشكال الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج كان تملك الأرض والأدوات، وكان حصراً على الرجال دون النساء، وكان الدين تبريره الرئيس، ما يشير إلى **التضامن التاريخي بين الدين والملكية الخاصة**، على نحو ما نرى في الشرائع الدينية والقوانين الوضعية المحوَّلة عنها، ويشير، في الوقت نفسه، إلى **حرمان النساء من التملك؛ أي: حرمانهنّ من الحرية**؛ لأن الإرادة لا تكون حرة (بل لا تكون سوى إمكان) إلا إذا تعيَّنت في فعل التملك، والتصرف في ما تملكه. ولا يزال التملك ذا طابع ذكوري غالب إلى يومنا. ومن المسلم به أن تقسيم العمل الاجتماعي نتج نتوجاً ضرورياً من الملكية الخاصة للأرض، ثم لوسائل الإنتاج الأخرى، بعد أن اندرجت ملكية الأرض في النظام الرأسمالي، وتحولت إلى سلعة، زلزلت علاقة الكائن بالمكان والزمان.

فقد ارتبط التملك الذكوري للأرض خاصة بتملك الرجال للنساء، فارتبطت المرأة بالأرض، ومن هنا، على الأرجح، جاء ترميز العلاقات الزراعية والممارسات الاجتماعية المرتبطة بها، وجنسنتها ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البَقَرَة: 223]، وتقديس المرأة أماً، وتكريمها «أداة للعصبية» وشرف النسب ونقاء النسل، أو مثالاً للجمال والحكمة، وتدنيسها جسداً أنثوياً. واستمر ذلك بأشكال شديدة التعقيد والخفاء في النظام الرأسمالي. ندعي أن

(1) دركهايم، إميل، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1982م.

أفعال التقديس والتدنيس والتأليه والشيطنة أفعال ذكورية بامتياز، والعقائد التوحيدية كلها ذكورية بامتياز. لا تغير من هذه الحقيقة بعض مظاهر تكريم المرأة أو تقديسها، التي يقابلها تدنيس الجنس، وتأثيمه وتحريمه، خارج نطاق الملكية الخاصة، وإلقاء جميع تبعاته على المرأة. يتضح لنا أن مؤسسة «العائلة» الطبيعية هي أولى مؤسسات الملكية الخاصة، التي وسمت الزواج بميسمها. ولا فكاك من شباكها إلا بالتربية الجنسية الحديثة، وإباحة العلاقات الجنسية بين الراشدات والراشدين، القائمة على التكافؤ والندية وحرية الإرادة، والزواج المدني، وأولوية الأسرة النووية على العائلة الممتدة، واستقلالها. ولا يتأتى ذلك إلا بشبكات ومؤسسات فعالة للحماية القانونية والاجتماعية، والحيلولة دون تتجير الجنس وتعهيره.

كما أن تقسيم العمل لا يعني مجرد التخصص المهني؛ بل يعني العلاقات الاجتماعية والمؤسسات التي تنجم عنه؛ أي: رأس المال الاجتماعي (والثقافي و/أو الرمزي) الملازم لرأس المال المادي وعمليات إنتاجه واستثماره، كالاعتراف والاحترام والثقة والتعاون والشبكات والجمعيات والنوادي والنقابات وجماعات الضغط والأحزاب السياسية، ومن ثم، إن التقسيم الجنسي للعمل يعني إما حرمان المرأة من الحضور في هذه المجالات، ومن ثم، حرمانها من الحضور في المجال العام، الذي ينتج منها، وإما تقييد حضورها بشروط ذكورية، كما نرى في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات السورية، كالاتحادات والنقابات، بما فيها الاتحاد العام النسائي.

تعترف القوانين بحق المرأة في التملك والتصرف في ما تملكه بإرادتها الحرة، لكن هذا الاعتراف يظل ناقصاً ومثلوماً ما لم يقترن بحقها في إنتاج رأسمالها الاجتماعي والثقافي والرمزي الخاص، والإسهام في إنتاج رأس المال الاجتماعي والثقافي لمجتمعها الصغير والمجتمع الكلي. وهذا يقتضي حريتها في إقامة شبكة علاقات خاصة بها، قائمة على الثقة والاحترام

والتعاون... تزيد من مردودية رأسمالها المادي، ومشاركتها الطوعية في انتظامات المجتمع المدني وتنظيماته وفي مؤسسات الدولة.

قواعد تشكل السلطة:

تأسست دراسة ابن خلدون للعصبية على فكرة "الوازع"، التي تقتضيها ضرورة الاجتماع البشري، لكبح الميول العدوانية المترسبة في الطبيعة البشرية أثراً من «آثار القوى الحيوانية؛... فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصدَّه وازع»[1]. وتتدرج فكرة الوازع عنده من السلطة المعنوية التي للشيوخ والكبراء، إلى السلطة المادية التي تقوم على «الغلبة والسلطان واليد القاهرة»؛ أي: على المُلك. فالوازع سلطة اجتماعية «تستمد خصائصها من نوع الحياة الاجتماعية السائدة»، لذلك لم يهتم بالوازع الذاتي النابع من ضمير الفرد، كالوازع الأخلاقي أو الديني، وإن أبرز أثره في تقوية الروابط الاجتماعية[2]. (إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن).

تبين لنا فكرة الوازع أن **البنى العصبية أو العَصَبَات لا تصير عصبيَّات، ضيقة أو موسَّعة، وأنساقاً لتوليد التعصب والتطرف والعنف، إلا بإرادة السلطة أو إرادة السيطرة**، التي عبر عنها ابن خلدون بالمدافعة والمطالبة، وأن قوة السلطة ليست شيئاً آخر سوى سلطة القوة، المؤسسة على سلطة الملكية الخاصة، بما هي ملكية السلطة، التي يقوم عليها «حق الأقوى». فلا تتبين الآثار الخطيرة للتعصب إلا في القواعد الاجتماعية - الاقتصادية والثقافية والأخلاقية التي تؤسس السلطة، وتشكل حقل السياسة.

نتبنى في هذا السياق مقاربتين متكاملتين: المقاربة البطركية، التي قال بها هشام شرابي وغيره، ومقاربة الشيخ والمريد، التي قدم فيها عبد الله حمودي

(1) الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994م، ص163.
(2) المرجع نفسه، ص164.

إسهاماً مميزاً. يتأتى تكامل هاتين المقاربتين من التضامن التاريخي بين السلطة والعقيدة، دينية كانت العقيدة أم علمانية. ونفترض أن العلاقات البطركية وعلاقة الشيخ والمريد متضامنتين لا تنتج منهما سوى سلطة/ سلطات شخصية مطلقة، خشنة وناعمة، وذكورية حصراً، لا تقبل المناقشة والمراجعة والمساءلة، وتتطيَّر من النقد. ومن المفارقات اللافتة، عندنا، أن الرجال، الذين يدافعون عن حقوق المرأة ومساواتها بهم، يتعرضون هم أنفسهم إلى عملية تأنيث رمزي أو إخصاء رمزي، بقدر ما ينخرطون في علاقات السلطة، ويريدونها، ويسعون إليها، وكثيراً ما نصف هؤلاء بالانتهازيين، ولكن المسألة أعمق من ذلك، لارتباطها بقواعد تأسيس السلطة الذكورية، على اعتبار أن طالب السلطة مثل طالب المشيخة، نجاحه مشروط بشرط واحد هو رضا «المْعلم/ الشيخ».

«الشيخ الملقن هو الذي يصنع من المريد شيخاً جديداً. فمعجزته هي التي بمقدورها أن ترفع هذا الأخير إلى القمة. وإزاء هذه المعجزة، كلّ شيء آخر يصبح دوره ثانوياً، لأنه من دون هذا الفعل لا شيء يمكن أن يسعف المريد، لا قدرته وأهليته، ولا استقامته، ولا صلواته، ولا أدعيته، ولا تهجداته، ولا أي مجهود يقربه من مصدر الإلهام. إن الخضوع في انتظار الفعل اللدني والمواقف الناتجة عنه تغذّي دائماً مناهج التكوين (التأهيل) وبرامج التنظيمات السياسية، التي تتبنى صيغة من الصيغ المسماة أصولية. وخارج هذه الدائرة تتحكّم علاقة الزعيم، التي تقتدي بهذا الترابط المثالي بين الشيخ والمريد، في أشكال التفاعل السياسية في كلّ الأحزاب والنقابات وفي البيروقراطيات العمومية والخاصة كذلك. فمن إظهار المواقف التي تماثله بالمرأة، في مرحلة أولى، يولد الشيخ الجديد، الذي يتحول فيما بعد إلى زعيم رجولي مطلق، بعد أن يتحرّر ممّا يربطه بملقنيه»[1].

(1) حمودي، عبد الله، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط4، 2010م، ص28.

إذا كان تأنيث المريد ومعادله السياسي، المنتظر أو الموعود بالسلطة، شرطاً للعبور إلى المشيخة والزعامة، فإن تأنيث الخصم، والمختلف، وتأنيث المعارضة، هو على العكس من ذلك شرط لاستبعادهم وإقصائهم أو القضاء عليهم إذا أمكن. وللتأنيث هنا معنى التجريد من قيم الشرف والكرامة. ولذلك يستعمل بعضنا صيغة «المعارضة الشريفة»، لنزع صفة الشرف عن المعارضة الفعلية.

عملية الاستتباع البطركية المحدثة، والسلطانية المحدثة، تقترن دوماً بعملية «تأنيث» رمزي، أو إخصاء رمزي للتابع، تقابلها عملية تأنُّث التابع طوعاً أو كرهاً، على اعتبار الأنثى أدنى درجات السلم الاجتماعي، في الثقافة الذكورية، والنموذج النقي للتبعية، وأول موضوع للسلطة الذكورية، بحكم أول تقسيم للعمل، وأول عملية إنتاج اجتماعي للهوية الجنسية، فيغدو تحريم المرأة تقديساً وتدنيساً متناوبين؛ أي: إعادتها إلى وضعية الحرمة البدائية[1]، في هذه الحال، مضاعفاً وعبوديتها مضاعفة. التأنيث، تأنيث الرجل وتأنثه يعنيان هدر كرامته الإنسانية، وإماتة نفسه أو تبديدها، وتحويله إلى موضوع مطاوع أو مادة طيّعة للسلطة. الرعية هو (بالمفرد) وهي (بالجمع) مادة السلطة وموضوعها.

وعلاقة التبعية، التي تستحضر تبعية المرأة للرجل، شعورياً ولاشعورياً، على اعتبارها أول شكل من أشكال التبعية أنتجه تقسيم العمل، علاقة مؤسِّسة للسلطة البطركية تتكامل مع علاقة الشيخ بالمريد. ومن ثمّ إن مقاومة السلطة البطركية المعززة بسلطة دينية يُفترض أن تتجه إلى تغيير قواعد السلطة والعلاقات التي تؤسسها، وتفكيك المعاني والقيم والرموز والعلامات التي تقنِّعها؛ أي: يُفترض أن تذهب بخط مستقيم إلى الحرية، قبل المساواة؛ لأن

---

(1) فرويد، سيغموند، الحياة الجنسية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1999م، ص92 وما بعدها.

المساواة بلا حرية شرك أو فخ للرجال والنساء، وللنساء خاصة؛ إذ الرجال (الأقوياء) هم من ينصبونه، والنساء هنّ من يقعن فيه.

التعصب والوعي العصبوي:

لعلّ مظاهر الاغتراب وتقسيم العمل وقواعد تشكّل السلطة الذكورية تتجلّى كلها في التعصب والوعي العصبوي والثقافة العصبوية؛ فقد كشفت الأزمة، التي تعيشها سورية منذ عام (2011م)، عن حقيقة أنّ التعصب والتطرف والتحاجز والتفاصل وهدر الإنسانية، وما ينجرّ عنها من هدر الطاقات والموارد والإمكانات، وهدر المؤسسات، وهدر الوطن والمواطنة، من السمات البارزة للحياة الاجتماعية والسياسية. كما كشفت عن انحطاط أخلاقي مريع ومظاهر نكوص إلى التوحّش والهمجية، استهدفت النساء واقعياً ورمزياً، بصورة أساسيّة. ما يكشف عن الروابط السببية العميقة بين التعصب والتطرف والإرهاب من جهة والانحطاط الأخلاقي وكلبية السلطة/ السلطات، على اختلاف أشكالها ومستوياتها، من الجهة المقابلة[1]. ويسمح بافتراض أنّ الانحطاط الأخلاقي وكلبيّة السلطة، اللذين يغذّي كلّ منهما الآخر، عاملان أساسيان من عوامل إنتاج العنف المادي والرمزي وتحوّله إلى إرهاب. والتعصب، (ومنه العصبية)، هو ما يحول دون الإمكانية الجذرية للحوار، وهو الحدّ الفارق بين النشاط الاجتماعي التفاصلي وبين النشاط الاجتماعي التواصلي.

التعصّب (fanaticism) حقيقة بشرية تتبدّى بأشكال مختلفة ودرجات مختلفة، بعضها يهدّد تماسك الجسم الاجتماعي ويزعزع وحدته، كما هي حالنا اليوم، بقدر ما يهدّد تماسك شخصيّة الفرد، ذكراً وأنثى، ويزعزع

(1) نعني بالكلبية ازدراء القيم الاجتماعية والإنسانية، كالمساواة والحرية والعدالة...، والتنصل منها، واستبدال القناعات الذاتية بها. بهذا تكون الكلبية سمة مشتركة بين جميع البنى التسلطية والنظم التسلطية.

وحدتها. فلا تسوّغ الإشاحة عن هذه الحقيقة والانصراف عن فهمها ومفهمتها وتحليلها ونقدها، على اعتبارها شكلاً من أشكال الوعي الذاتي، وشكلاً من أشكال التفكير والإدراك والتمثّل والتقدير والعمل، التي تعيِّن شخصية الفرد وهويّته ومكانته في الجماعة والمجتمع والدولة، وتعيّن من ثَمَّ شخصية الجماعة وهويتها، وشخصيّة المجتمع أو شخصية الأمة وهويتها. والتعصب، من ثَمَّ، ظاهرة عالمية وتاريخية، تختلف تجلياتها في الدرجة من مجتمع إلى آخر باختلاف الشروط الاجتماعية-الاقتصادية والثقافية والسياسية والأخلاقية، التي هي ذاتها أبعاد الظاهرة؛ إذ تمكن ملاحظة التعصب العرقي والإثني والقومي والعشائري أو القبلي والجهوي والديني والمذهبي والإيديولوجي والحزبي والطقوسي... و«العلمي» أو العلموي أيضاً، في كلّ زمان ومكان. لذلك نحاول أن ننزع الطابع القيمي المطلق والسلبي عن مفهوم التعصب، لكي تنجلي حقيقته التاريخية، في تناوب السلم والحرب والتعايش والنزاع، وإلا يغدو التعصب نوعاً من القدر.

التعصّب ليس مرادفاً للتطرف؛ إذ تمكن ملاحظة التطرف أو الاعتدال في حقل التعصب ذاته، فلا يخلو أحد من تعصب، بمن في ذلك الفلاسفة والشعراء والفنانون. ما يوجب على الإنسان العاقل والأخلاقي مساءلة الذات ومراجعة البداهات واليقينيات على واقع المجتمع وقيم العصر.

حقل التعصب فسيح ومتموج، يبدأ بالاقتناع فالتلقين، والإقناع فالحماسة فالدعوة، أو التبشير، فالتطرف فالجهاد، أو النضال فالعنف فالإرهاب. وهذا ممّا يربط التعصب بالطوباويات، التي تتحوّل، بعد انقضاء زمنها، إلى إيديولوجيات، ثمّ إلى فولكلور تكتسب معه الطقوس والعلامات والرموز والأساطير طابعاً شعبياً. ولعلّ **الإيديولوجيات على اختلافها وتخالفها هي الأنساق التعصبية، التي تحمل جرثومة التطرّف والعنف وإمكانات تحول الأخير إلى إرهاب**. وبهذا يتجاوز التعصب حدود الحاجة (كالحاجة إلى الانتماء، أو الحاجة إلى تأسيس الذات وتأثيثها، والحاجة

إلى يقين) إلى مستوى الرغبة التي تؤججه، وإرادة السلطة والسيطرة التي تستثمره.

ولعلنا لا نجد هذا التحوّل الخطير من حقل الحاجة إلى حقل الرغبة والهوى و«إرادة القوة» إلا مشفوعاً بالسلطة، بما هي علاقات قوة أو علاقات بين قوى متنافسة داخل الجماعة أو المجتمع الصغير (Community)، وبين الجماعات المختلفة، في المجتمع الكلي (Society)، في الوقت نفسه. فلا ينفكّ التعصب عن آليات تولُّد السلطة والمبادئ التي تؤسسها، ابتداء من جيناتها الأولية أو الميكروية. فإذا ما حذفنا عنصر السلطة من التعصب، على سبيل التمرين الذهني، لا يتبقى منه سوى الاقتناع والحماسة والتلقين والإقناع الذي لا يبلغ حدود الدعوة.

لعل **«الدعوة» هي الحدّ الذي يتحوّل عنده التعصّب إلى تطرف، والجهاد أو النضال هو الحد الذي يتحول عنده التطرف إلى عنف مادي ورمزي، ويمكن أن يتحول في شروط معينة إلى إرهاب.**

ولمّا كان التعصب لا يقوم بلا أخرى يُتعصَّب عليها، و"آخر" يُتَعَصَّب عليه (شخص آخر، جماعة أخرى، عرق آخر (إثنية أخرى)، قومية أخرى، جنس آخر، مذهب آخر...)، فإنّه يظلّ مفتوحاً على التعايش مع هذا الآخر المختلف، ومفتوحاً على قبول الاختلاف، ما لم يتحوّل، بكيمياء السلطة وإرادة القوة والسيطرة، إلى تطرّف ملازم للدعوة، حينئذٍ يتحول الآخر المختلف إلى عدو، (عدو الله وعدو الدين وعدو الأمة أو عدو الاشتراكية والطبقة العاملة...) يجب كسر شوكته وإخضاعه إن لم يمكن القضاء عليه، ويغدو هذا كله من قبيل الواجب الأخلاقي.

التعصب المجنسن وتأنيث المختلف:

نفترض أن التعصب الجنسي أو التعصب على المرأة أساس جميع أشكال التعصب، وأنّ «الآخر» المختلف الغريب، الذي يشغل اللامكان،

هو ما يشكل الذات المركزية، ويؤسس الهوية المركزية، باعتباره كلّ ما تأنف الذات أن تتصف به، وكلّ ما تعده نقصاً، مع أنّه مقيم في جميع ثناياها، وفي فجواتها، وفي أعماق خافيتها. وأنّ السيطرة عليه أو استبعاده شرط لتمكّن الذات؛ أي لتأسيسها في المكان والمكانة. ولما كانت الذات المركزية والهوية المركزية ذكوريتين، فمن البديهي أن يكون ثمّة تواشج بين الميل إلى السيطرة على الآخر أو استبعاده وبين تأنيثه رمزياً. ومن ثمّ إن خطاب السلطة خطاب مجنسن، في أعماقه، والجنسانية هي قاعه أو عمقه اللاواعي أو اللاشعوري. كما أنّ تمثيل الآخر المختلف الغريب أو العدو، (وهو مذكر لفظاً)، هو تمثيل مجنسن ينطوي على تمييز جنسي غير واعٍ وغير ملحوظ[1]، فما بالكم بتمثيل المرأة المؤنثة معنى ومبنى، وهي من تتشكل ذاتية الرجل وهويته بسلب خصائصها أو نفيها، ولا تتحققان إلا باستبعادها من الفضاء العام والسيطرة عليها؟

نحو مواجهة وجودية ومدنية، عقلية وأخلاقية للذات:

لا يكون عنف إلا حينما تنعدم إمكانية الحوار. **وعلينا أن نختار: إمّا إقامة المتاريس وإما بناء الجسور.**

يجب أن يكون السؤال: كيف يمكن أن تشارك المرأة السورية في مواجهة التعصب، الذي هي أولى ضحاياه؟ لا سبيل لمواجهة التعصب سوى سبيل الحوار، بصفته تداولاً للحرية، وتداولاً للمعرفة، وشرطاً لازماً لتنمية الثقافة

(1) لاحظ ذلك إدوارد سعيد في تحليله للاستشراق بقوله: «ثمة ربط شبه منتظم بين الشرق والجنس، حيث من خلال الخبرات الشرقية لفلوبير، المثيرة منها والمخيبة للآمال... أمّا لماذا يبدو أن الشرق لا يزال يوحي لا بالخصوبة فقط، بل بالوعد (والتهديد) الجنسي، والشهوانية التي لا تكل، والرغبة اللامحدودة، والطاقات التوالدية العميقة، فهو شيء يمكن للمرء أن يتأمله». وفي المقابل، إنّ نظرة «الشرقي» إلى «الغرب» نظرة مجنسنة هي الأخرى. عن: طرابيشي، جورج، شرق وغرب.. رجولة وأنوثة، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1988م.

وتجديدها، والطريقة الأمثل للتواصل والتذاوت، أو أنسنة الذات، والتوصّل إلى حقائق مشتركة بين المتحاورات والمتحاورين، تتأسّس عليها حلول عملية تلبي مصالح الجميع ومطالبهم وتوقعاتهم، وإن بنسب متفاوتة، لأنّ ما يمكن أن يُعدّ «خسارة» جزئية لأحد الأطراف هو ربح صافٍ للجميع، بنسبٍ متساوية. كما أنّه شرط لازم للنسيان الإيجابي، وهذا الأخير شرط من شروط تشكّل المجتمعات والأمم الحديثة، ولكنّه مشروط بالعدالة أو لا يكون.

ولعل مما يوجب الحوار اجتماعياً وإنسانياً تعدّد الحقيقة في ذاتها، وتعدّدها في أحكام الناس فيها، على اعتبار أن الحقيقة هي الظاهرة المُدرَكة والحادثة المعيَّنة في الواقع المعيش، لذلك تجدنا إزاء جملة من الحقائق، أو جملة من أشكال الحقيقة الواقعية، وجملة من تأويلاتها وأحكام الناس فيها. وليس بوسع الفرد وحده، مهما أوتي من قدرة عقلية وعملية، أن يحيط بجميع وجوه الواقعة، ويدرك جميع أبعادها، ويقف على جميع أسبابها، ويتبيّن جميع علاقاتها بغيرها، ويقدِّر جميع آثارها... ولنا في تعدّد الوقائع (الحقائق) السورية، واختلاف أحكام السوريات والسوريين فيها، دليل يصعب دحضه. ومن ثَمَّ إن إحدى غايات الحوار هي التوصّل إلى "حقيقة تواصلية" وإدراك نسبيتها وشروط انبثاقها وتشكلها وعوامل تغيرها، وما تنطوي عليه من ممكنات تتأسس عليها البدائل الممكنة والمرغوب فيها.

فلا يكون حوار إلا حيثما وحينما وبقدر ما يكون اختلاف، لا في الآراء والأحكام والمواقف فحسب؛ بل في طرائق التفكير وكيفيات الإدراك والتمثل والتقدير؛ أي: في ما يؤسس الآراء والأحكام والمواقف، ويعيِّن أنماط السلوك. «**ليس هنالك طريق ملكية إلى الحقيقة**»؛ بل ثمّة طرق مختلفة اختلافَ الأفراد واختلاف شروط حياتهم؛ إذ لا ينفصل التفكير عن مبادئه المعرفية (الإبستمية) وشروطه النفسية والاجتماعية والإنسانية. وما دامت هذه الطرائق والكيفيات مجذَّرة في الأفراد الأصحاء جميعاً، إناثاً وذكوراً، فالحوار ماثلٌ فيها بالقوة، ويمكن أن يتحقّق بالفعل. «للحقيقة مدخل مزدوج:

يتصل بالمعطيات الواقعية؛ أي: غير الوهمية وغير المدركة إدراكاً سيئاً، أو غير المتلقاة بصورة مغلوطة، ويتصل الثاني بالنظرية، أو المعتقد، بصفتها أو صفته بناء ذهنياً، لا انعكاساً للأشياء»[1].

ولا تتحقق الغاية من الحوار والمناقشة العمومية إلا بإدراك المنخرطات والمنخرطين فيهما بسمو الرابطة الاجتماعية، وسمو الرابطة الإنسانية، وسمو القانون. في هذه الحال فقط، تمارس الرابطة الاجتماعية-الإنسانية؛ أي: الرابطة الوطنية، تأثيرها في المتحاورين الذين يحوز كلّ منهم سلطة معرفية (إبستمية)، بصيغة المتكلم، أو «حرية تواصلية»[2] يمكن أن تتّجه نحو البحث عن توافق عقلاني يترجم إلى اتفاق.

هنا، تغدو المسألة مسألة شروط إمكان الحوار، لا مجرّد إمكانه. الحوار ممكن دوماً، بحكم الطبيعة التواصلية والتبادلية للكائن الإنساني، ولكنّ شروط تحققه لا تكون متاحة دوماً، ولا سيّما في ظلّ التسلط والاستبداد، وفي أوقات النزاعات والحروب، مع أنّ الحاجة إلى الحوار تصبح أشدّ وأكثر راهنيّة. لكنّ **الميل الطبيعي إلى التغلُّب يكفُّ الحاجة إلى الحوار أو يعلِّقها.** ولا يمكن استبعاد هذا الميل من الحوار ذاته، فما أكثر ما يتحوّل الحوار إلى مساجلة ومبارزة كلامية وجدال عقيم، خاصة حينما تتماهى الذات ومحمولاتها، فيغدو الدفاع عن الرأي أو العقيدة دفاعاً وهمياً عن الذات؛ لأن الذات نفسها تكون أسيرة أوهامها عن نفسها وعن العالم. لذلك يُعدّ «**انقطاع التنافس بين الأفكار كارثة عقلية، وحذف التنافس بين الأفكار جريمة سياسية**»[3]؛ فنحن في حاجة إلى آراء من نختلف معهم كلياً، من

---

(1) موران، إدغار، مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1992م، ص183، بتصرف.

(2) راجع/ي: هابرماس، يورغن، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر العاصمة، 2010م، ص26 وما بعدها.

(3) موران، مرجع سابق، ص190.

الهامشيين والمستبعَدين، أكثر مما نحن في حاجة إلى أفكار من نتفق معهم أو نختلف معهم إلى هذا الحد أو ذاك.

أخيراً، لا بُدَّ من الإشارة إلى الارتباط الوثيق بين قضية المرأة السورية وقضايا الفئات المهمشة، والجماعات الإثنية والدينية والمذهبية؛ لأن النساء في هذه الفئات والجماعات لسنَ أقلّ حساسية للمكانة الاجتماعية والحياة الإنسانية الكريمة والانتماء الإثني أو الديني أو المذهبي من الرجال... فما لم تحل هذه القضايا تنموياً وعلمانياً وديمقراطياً ستظلّ النساء عالقاتٍ في شباك العصبيات التي تهدر إنسانيتهنّ.

بعض النتائج الأساسية:

1- الدستور الحساس للنوع الاجتماعي ليس الدستور الذي يساوي النساء بالرجال مساواة مطلقة أو «تامة»، كما يقول المتحذلقون؛ بل الدستور الذي يقرّ حريةَ المرأة، بصفتها نموذجاً كاملاً للإنسان (لا للإنسان الكامل)، ومواطنة كاملة العضوية في المجتمع والدولة، مثلها في ذلك مثل الرجل سواء بسواء، ويحصِّن الحرية عموماً وحرية المرأة خصوصاً بالقوانين والإجراءات الدستورية.

2- الدستور الحساس للنوع الاجتماعي هو الذي يَعدّ المرأة شخصية قانونية وأخلاقية مستقلة، ويقرّ حقَّها في التملك والتصرف في ما تملكه بإرادتها الحرة، وحقَّ الزوجة في نصف ثروة الأسرة النووية، تتصرف فيها بإرادتها الحرة، سواء في أثناء الحياة الزوجية المشتركة أم بعد انقضائها، وأن يكون لها عملها الخاص وذمّتها المالية المستقلة (والقانون لا يأمر).

3- الدستور الحساس للنوع الاجتماعي هو الدستور الحساس للحرية في مقابل التبعية أو العبودية، ولا سيما تبعيّة المرأة للرجل، الذي يتأسّس على تغيير قواعد السلطة وإعادة توزيعها توزيعاً عادلاً، يؤدي إلى رفع جميع أشكال اللاعدالة، التي يمكن ملاحظتها وقياسها، ويمكن رفعها.

التوزيع العادل للسلطة يعني تفكيك جميع أشكال المركزية، باعتبارها مركزية ذكورية بامتياز.

4- الدستور الحساس لإنسانية الإنسان هو الذي يوفر حماية قانونية وأخلاقية للأفراد إناثاً وذكوراً، في علاقاتهم الاجتماعية والإنسانية القائمة على التكافؤ والندية وحرية الإرادة، ويجعل من الزواج المدني قاعدة لبناء الأسرة النووية.

5- الدستور الحساس لإنسانية الإنسان هو الذي يقوم على مبادئ العدالة، بصفتها تركيباً فريداً من المساواة والحرية، وعلى مبادئ العدالة الاجتماعية بصفتها إنصافاً وتوزيعاً عادلاً للثروة والسلطة وسائر الخيرات الاجتماعية والموارد الثقافية.

6- يجب أن يكون الدستور صريحاً في تجريم جميع أشكال التمييز العرقي والإثني والقومي والديني والمذهبي والجنسي، وجميع أشكال العنف، بدءاً بالعنف الأسري، الذي غالباً ما يقع على النساء والأطفال، وصولاً إلى العنف السياسي.

7- الدستور الحساس لإنسانية الإنسان هو الذي يقرّ التنافس الخلاق، في جميع المجالات، ويحظر جميع أشكال الاحتكار، ويعدّ انقطاع التنافس بين الأفكار خاصةً كارثة عقلية، وحذف التنافس فيما بينها جريمة سياسية.



العلمانية وحرية المرأة

من «حق الأقوى» إلى حقوق متساوية لذوات حرة

مقاربة العلمانية بوجه عام، وحرية المرأة بوجه خاص، تقتضي الإجابة عن سؤال أساسي: **هل العلمانية محرز إنساني عام، أم محرز «غربي» خاص؟** نميل إلى الاعتقاد بأن **العلمانية مُحرز إنساني عام، ومنجز من منجزات الحداثة، التي غدت عالمية**، لا غربية ولا شرقية. يستند اعتقادنا هذا على ما تحيل عليه العلمانية معرفياً وأخلاقياً؛ إذ **تتأسس معرفياً على اعتبار الطبيعة مصدراً وحيداً للمعرفة**، بما في ذلك الطبيعة الإنسانية ذاتها، **واعتبار المجتمع؛ أي مجتمع، مصدراً وحيداً للقيم الاجتماعية. وتتأسس أخلاقياً على اعتبار البشر جميعاً متساوين في الكرامة الإنسانية والجدارة والاستحقاق.**

ولعل **التوتر بين المعرفي والأخلاقي** هو ما وسم سيرورة العلمنة في كلّ مجتمع من المجتمعات المدنية الحديثة على حدة، وأدّى إلى غلبة العقلانية الأداتية النفعيّة على العقلانية الأخلاقية، في مختلف المجالات، وحلول الإيديولوجيات السياسية محل العقائد اللاهوتية في إثارة النزاعات والحروب.

لذلك يجب التفريق بين مبادئ العلمانية وقيمها من جهة، وبين سيروة العلمنة في كلّ مجتمع من المجتمعات الحديثة من الجهة المقابلة، لتبيّن مدى اندراج هذه المبادئ والقيم في الحياة الاجتماعية والسياسية في هذا المجتمع أو ذاك. لكي لا تُختزل العلمانية في نموذج بعينه من نماذج الحياة الاجتماعية والسياسية، التفريق الذي نقترحه لا يتعلق بالتفريق المعروف بين المثالي

والواقعي؛ بل يتعلق بتأسيس الممارسة الاجتماعية والثقافية والسياسية على مبادئ راسخة وقيم إنسانية عامة. فمبدأ المساواة، على سبيل المثال، يترجم في الممارسة العملية إلى **اعتراف متبادل** بين الأفراد والجماعات بالتساوي في الكرامة الإنسانية، بلا أيّ تمييز على أساس الجنس والعرق ولون البشرة واللغة والثقافة والدين... واعتراف متبادل بتساوي المرجعيات الثقافية والعقائد الدينية، وحياد الدولة إزاءها جميعاً، تحت مقولة "حرية الضمير"، التي لا تنفصل عن حرية التفكير وحرية التعبير.

إن اعتبار العلمانية مُحرزاً إنسانياً عاماً، والتفريق بين مبادئ العلمانية وقيمها وبين سيرورة العلمنة هنا أو هناك، يطرحان مسألة **المعاصرة**؛ أي: مسألة الانتماء إلى العصر الحديث، وتحمّل مسؤولية هذا الانتماء، والمشاركة الإيجابية في الحضارة الإنسانية والثقافة الإنسانية، وتحمّل مسؤوليتها أيضاً. حتى ليمكن القول إنّ مناهضة العلمانية، تحت أيّ مقولة أو شعار، تعني الهروب من العصر، إمّا إلى الأمام وإمّا إلى الوراء، والهروب من تحمّل مسؤولية الانتماء إليه والمشاركة في مواجهة مشكلاته. مناهضة العلمانية شكل من أشكال الهروب من الحرية.

أشرنا غير مرة إلى أن الحرية ماهيَّةُ الكائن الإنساني أو جوهره؛ إذ جُرِّد أو تجرد منها، لأيّ سبب من الأسباب، وفي أيّ ظرف من الظروف، لا يتبقّى منه شيء، سوى كائن بيولوجي، «حيوان عاقل، ولكنّه ليس أخلاقياً، وعالمه ليس عالماً أخلاقياً؛ بل عالم فيزيقي أو طبيعي فحسب. لكنّ التوقف هنا، عند البدوة الوجودية (الأنطولوجية)، لا يفضي إلى شيء، إذا لم تكن هذه البدوة أساساً للاجتماعي أو الأخلاقي، ولا فرق. الحرية، التي تعنينا، هي الحرية المدنيّة، ولنقل الحرية الاجتماعية، على اعتبار أن الصفة اجتماعية مقابلة للطبيعية. ومن ثمّ إن المجتمع هو ما يجعل الأفراد حرائر وأحراراً، بقدر ما يجعلونه كذلك. العلاقات الاجتماعية والإنسانية وحدها هي التي تولد القيم الاجتماعية والإنسانية، التي لا تلبث أن تتمأسس وتتحوّل

إلى منظومات حاكمة على من أنتجنها ومن أنتجوها. الحرية هنا مفهوم اجتماعي، ومن ثَمَّ، سياسي بالضرورة. العَلمانية، بفتح العين، تتموضع هنا، في الكائن الإنساني، العاقل والأخلاقي، بصفتها وصفته فرداً في مجتمع نسجه تطوّر تاريخي لا يتوقف ولا يكتمل.

«إن اعتبار الحرية علاقة اجتماعية بدلاً من أن تكون صفة ماهوية للفرد أمر وثيق الصلة بالاختلاف المؤكّد بين الأفراد، ذلك الاختلاف الذي يصنع معنى التعارض أيضاً، في بعض الشروط والأوضاع الأخرى في الماضي والحاضر. وإنّ وجود الأفراد الأحرار يشير إلى اختلاف الأوضاع في داخل مجتمع معيّن، وإنه أكثر من ذلك يؤدي دوراً في تثبيت أو استقرار ذلك الاختلاف ويعيد إنتاجه»[1].

ثمة صراع عميق بين تصوّر يعتمد على تسييد قيم المحافظة والتقليد والنكوص، التي تغرف من رؤية ماضوية تشيّئ المرأة /الجسد، ولا ترى فيها إلا عورة واجبة الستر، وضعيفة واجبة القوامة، وقاصراً واجبة الوصاية، علاوة على كونها دمية السيد، ومتعة المحارب، وشرف العشيرة، وعبدة العبد، ومستغلة المستغل، وناقصة عقل ودين؛ وبين رؤية تعلي من قيم الكرامة والمساواة والحرية وتقدير الذات، التي تستقي، هي الأخرى، روحها ونسغها من المبادئ المؤسسة والمؤصلة لفلسفة وقيم حقوق الإنسان.

الممانعة المضمرة أو المعلنة، التي تتستّر وراء خصوصية مزعومة، وتتخذ من الدين قناعاً ولبوساً، ليس فحسب من أجل تسويغ شتى ضروب التمييز الموجهة نحو تأبيد حرمان المرأة من حقوقها الإنسانية التي لا تكتمل إنسانيّتها من دونها، بل لمناصبة العداء للحقوق والحريات الشخصية الملازمة لحقوق الإنسان أيضاً. ولا تزال القوى الديمقراطية والتقدمية، وفي مقدمتها

(1) بومان، زيغمونت، الحرية، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مكتبة الفكر الجديد، القاهرة، 2016م، ص23.

الحركة النسائية والحقوقية، وما برحت تتردد في وضع مسألة العلمانية ضمن جدول أعمالها، بدعوى أن المجتمع غير مهيأ لتقبلها واستيعاب مفهومها؛ ما يشجع القوى المعادية لها على الاستمرار في شن حملة إعلامية ممنهجة ومضللة، تستهدف تشويه مفهومها بجعلها مرادفة لمعاداة الدين والإلحاد والتحريض على الداعين إليها والمطالبين بها.

ولعل الوجه الآخر لشرعنة التمييز ضد المرأة إنّما يتمثل في ممارسة الاستبداد والتملك المطلق لآليات مباشرة السلطة وأدوات إنتاجها وتوزيعها؛ بتبنّي نسقٍ سياسيّ يقوم على سلطة متعالية تجد سندها في التوظيف الرمزي والطقوسي، الذي يعتمد تأويلاً خاصاً للمعتقد الديني؛ كما يتجسّد في الاستغلال المكثف لهذا الأخير من قبل القوى الدعوية، التي تروم فرض وصايتها على الفضاء العام، وأسلمة القوانين ومصادرة الحق في الاختلاف وتكريس دونية المرأة؛ الأمر الذي يقتضي التساؤل عن إمكانية تشييد دولة الحق والقانون، ومجتمع المواطنة الحقة، دونما إحداث أيّ فصل فعلي بين المجال الديني والمجال الزمني، ونزع القداسة عن الممارسة السياسية وتجريدها منها؛ وبالتبعيّة ألا يفترض هذا تبني العلمانية، باعتبارها مواصفة من مواصفات الدولة الديمقراطية الحديثة؟

فقد رأينا أن التعمية الجنسية والكبت والتربية المتزمتة للطفلات والأطفال[1] تهيّئ شروط الكف الجنسي للراشدات والراشدين، قبل الزواج، وتحويل الرغبة الجنسية (الإيروس) عن غايتها الأصلية، الطبيعية والمدنية، وفصلها عن العقل. هذه النتائج تجعل النساء قابلات للتذكير الرمزي، والتنكر لأنوثتهنّ؛ أي: لمحاكاة نموذج الرجل، والتماهي به، كما تقدّم؛ بل

(1) تستيقظ غريزة المعرفة عند الأطفال بين الثانية والخامسة؛ بل قبل ذلك، وينجذبون إلى المشكلات الجنسية بقوّة لافتة، حتى كأنّ هذه المشكلات هي التي توقظ ذكاءهم. راجع/ي: فرويد، سيغموند، ثلاثة مباحث في نظرية الجنس، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1983م، ص68.

يقسرهنّ على ذلك، وللثقافة التقليدية أثر لا يقلّ عن أثر السلطة الأبوية في عمليتي المحاكاة والتماهي. وقد رأينا أيضاً أنّ محاكاة نموذج الرجل، على نحو ما ترسمه كلّ امرأة في ذهنها، يقصر معنى المساواة على المقدرة؛ أي: على «التساوي»؛ بل التكافؤ، في القدرات العضلية والذهنية، ولا يتعداها إلى التساوي في الفرادة الوجودية والكرامة الإنسانية والمكانة الاجتماعية والأهلية القانونية. الأنوثة ليست ميزة للمرأة بعد، مثلما الذكورة ميزة للرجل، ولا تمنحها أيَّ قدر من الذاتية والخصوصية، وأيّ حقّ في امتلاك ذاتها، وتوجيه حياتها الوجهة التي تريد.

لا تزال العلمانية عندنا منبوذة ومحاصرة بادعاءات من أشهرها أنّها نبت شيطانيّ مستورد من الغرب، وأنّها عقيدة إلحادية مناهضة للإسلام بوجه خاص، ومقترنة بالاستبداد والنظم الشمولية، كالفاشية والنازية والستالينية، ولا تتفق مع «طبيعة مجتمعنا» وخصوصيّتنا القومية، ويُنسب إليها الانحلال الأخلاقي والفوضى الجنسية. وكانت، ولا تزال، ضحيّة «صحوتين»، قومية وإسلامية، نُسبت أولاهما إلى العلمانية، ونسبت نفسها إليها زوراً، وعُدّت الثانية ثأراً تاريخياً من الأولى. واللافت أنّ كثرة من الديمقراطيين يعارضون العلمانية بالديمقراطية، ويختزلون الأخيرة في صندوق الاقتراع، وحجتهم في ذلك «حق الأكثرية في الحكم»، والأكثرية هنا إمّا أكثرية "قومية" وإما أكثرية مذهبية.

كنت أودّ أن أتناول مسألة العلمانية وحرية المرأة من خلال أكثر النماذج العلمانية وضوحاً، على الصعيدين المعرفي والاجتماعي-السياسي، أعني النموذج الماركسي، الذي أثار كثيراً من الجدل ولايزال، ولكنّني رأيت أنّ الانطلاق من ابن رشد ليس أقلّ أهمية في موضوعنا؛ فقد سبق ابن رشد (1126-1198م) غيره في اعتبار وضع المرأة في أيّ مجتمع معياراً لقوّة المجتمع أو ضعفه، وأنّ المرأة والرجل يشتركان في النوع والطبع والكفاءات الذهنية والعملية، وإن اختلفت عنه في بعض الخصائص والوظائف. وعزا

حالة التردي التي كانت تعيشها النساء في المجتمعات العربية المسلمة آنذاك إلى «تصورات خاطئة موروثة من ثقافة قبلية أبوية تحرم المرأة من اكتساب الفضائل والمهارات بالتعلم الجاد والعمل الخلّاق. وخلص إلى أنّ تغيير هذه الوضعية البائسة يقتضي تغيير تلك التصورات الخاطئة والمتحيزة ضد المرأة، التي لا بدّ أن تورث المجتمع كله ضعفاً مادياً ومعنوياً، نظراً لكون النساء يشكّلن أغلبية المجتمع». فهل يعني تغيير التصوّرات الخاطئة وتجاوزها شيئاً آخر غير انعتاق النساء والرجال من الهيمنة البطركية؟

من البديهي أن يكون الانعتاق من الانعلاقات البطركية والسلطات الشخصية المستبدة، التي ينتج منها انعتاق سياسي في بادئ الأمر، يتجلّى في **إلغاء الملكية الخاصة وإلغاء الدين إلغاء سياسياً**، بتعبير كارل ماركس، لكي تنمو الملكية الخاصة، ويزدهر الدين في المجتمع المدني، وهذا ما حدث بالفعل في المجتمعات المتقدمة. وهو ما يدحض ادعاءات مناهضي العلمانية عندنا وعند غيرنا.

تنطوي العلمانية على توتر دائم بين المساواة والاختلاف، أنا أقول: بين المساواة والحرية. هذا التوتر يعيّن حقلين متداخلين، ويفترض أنّهما متسقان ومتكاملان: حقل الحقوق الموضوعية، وحقل الأخلاق الذاتية. تتجلى العلمانية في الأول في تساوي النساء والرجال في الحقوق المدنية: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وتتجلى في الحقل الثاني في الحرية والاستقلال الكياني.

المساواة والحرية شرطان لازمان لتشكل فضاء عام وحياة عامة، على اعتبار الحياة العامة هي «الحياة النوعية»[1]، التي لا يمكن أن تكون كذلك من دون مشاركة النساء والرجال فيها على قدم المساواة، وإلا كانت مجرد

(1) استعمل كارل ماركس هذا المفهوم في معالجته المسألة اليهودية، وقصد به الحياة العامة للفرد مقابل الحياة الخاصة. في: باور وماركس، حول المسألة اليهودية، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، (د.ت).

حياة ذكورية مبتورة لا ترقى إلى مستوى العمومية؛ فالمساواة الحقوقية لا تعني شيئاً خارج إطار الممارسة، اللهمّ إلا علامة على مشاركة ممكنة في المستقبل، ما دام الرجال الذين يضعون الدساتير ويسنّون القوانين قد اعترفوا بالمساواة القانونية وتكافؤ الفرص ولو مواربةً[1].

الحرية والاستقلال لا يتأسّسان بالفعل إلا في مجال التربية والتعليم، ولا يتحققان بالفعل إلا في تنظيمات المجتمع المدني التي تملأ المساحة الفاصلة بين الأسرة والدولة، وتحول دون تجاوز السلطة حريات الأفراد وحقوقهم. فلا معنى للمساواة القانونية بغير حرية الفرد واستقلاله، ولا سيّما حرية المرأة واستقلالها، وإلا كانت المساواة مجرد فخ. **الفخّ هنا بالتحديد هو تجريد المرأة من أنوثتها، واعتبار شكل وجودها القانوني هو نفسه شكل وجودها الاجتماعي**، والأمر ليس كذلك بطبيعة الحال؛ إذ ينتزع المجتمع البطركي من النساء سائر الحريات والحقوق التي تمنحها لهنّ الدساتير، اللهم إلا حق التعليم وحق العمل، لتلبية حاجة السوق.

يقوم رهان العلمانية، اليوم، على الصعيدين المعرفي والثقافي، على كيفية التوصل إلى معرفة أكثر اقتراباً من الواقع القائم، هنا والآن، لكي لا نقول معرفة مطابقة للواقع، أولاً، وعلى كيفية نقل هذه المعرفة إلى المجتمع من طريق التربية والتعليم والمؤسسات الثقافية ثانياً. تفترض الأولى التحرّر من سلطة المسبقات؛ أي: من الأفكار والتصورات والقيم الموروثة والحقائق المطلقة، وسلطة النماذج والأطر الثابتة. وتقتضي الثانية استراتيجية اجتماعية سياسية لنقل هذه المعرفة إلى المجتمع وإدراجها في الممارسة الاجتماعية، وأطراً أو كفايات بشرية وأدوات ووسائل مادية مناسبة لهذه الاستراتيجية.

(1) نص الدستور السوري على تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات، ولكنه لم ينص صراحة على تساوي المواطنين والمواطنات، أو الرجال والنساء، على نحو ما رأينا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. راجع/ي: الدستور السوري لعام 1973م وتعديلاته عام 2011م.

مأزق الحركة النسوية:

لا يفيد المهتمات والمهتمين بقضية المرأة أن يتحولنَ ويتحولوا إلى عالمات وعلماء آثار، لاستحضار نماذج من الماضي البعيد أو القريب، من أجل البرهنة على قدرة المرأة وفاعليتها، بما في ذلك إمكانية حضورها في الفضاء العام، قدرتها على القيادة والحكم. النزعة الماضوية مرض ما يسمى «النسوية العربية» و«النسوية الإسلامية» الملوثتين بالإيديولوجيا القومية والإسلامية، ما جعل نقدهما للبنى الاجتماعية والثقافية خجولاً ومتردّداً؛ بل لا يخلو أن تدافع كلّ منهما عمّا يُسمى هوية «الأمة» وخصائصها، وتتغنّى بتاريخها وأمجادها، وما منحته للمرأة من هبات.

هذا المرض الذي تتشارك فيه بعض النساء وبعض الرجال هو مرض «التأصيل»، لإقامة جسور وهمية بين الماضي والحاضر، وملء فراغ الذات «العربية» و«الإسلامية»، وتبرير مطالب لا تحتاج إلى تبرير. فالتبرير هنا نوع من تهريب المطالب أو تمريرها خلسة من وراء ظهر السلطة المركزية والثقافة المركزية، بحجّة البناء على أساس متين، انطلاقاً من تلك السلطة نفسها. لذلك كان صوت المرأة صدى لصوت المناضلين القوميين والإسلاميين والاشتراكيين، وصارت بعض النساء مناضلات في أحزاب السلطة وأحزاب المعارضة، العابرة للحدود الوطنية، يُناضلنَ، إلى جانب الرجال، في سبيل أهداف (بعيدة المدى) تتخطّى هذه الحدود، بغضّ النظر عن قابليتها أو عدم قابليتها للتحقق، ما يتناقض على طول الخط مع الروح الأنثوية، التي تُعنى بشؤون الحياة الواقعية؛ لأنها منتجة للحياة، تقرن التفكير بالتدبير، والغاية بالجدوى واختيار الأفضل، وتُعنى بأدق التفاصيل، مثل الحياة نفسها، ما يسوِّغ القول: إنّ المرأة في هذه الأحزاب كانت ذكراً واهماً وأنثى خائبة، أسهم حضورها المنظور، (لأن جسدها مُعدٌّ اجتماعياً لكي يُنظر إليه)، في منح هذه الأحزاب بعضاً من حداثة وتقدمية شكليّتين تضاعفان غربة المرأة عن ذاتها.

فقد احتبست الحركة النسوية السورية في تنظيمات حكومية أو شبه حكومية، كأحزاب الجبهة الوطنية التقدمية، التي توصف بأنّها مقبرة الأحزاب، وفي الاتحاد النسائي العام، «مقبرة النساء»، وفي أحزاب معارضة ليست أحسن حالاً. إلا أنّ مطلع الألفية الثالثة شهد نمواً ملحوظاً في التنظيمات المستقلة حفّزه الاهتمام بدور المجتمع المدني، فأُدرجت قضية المرأة في التصوّر الاستراتيجي للتحول الديمقراطي، وبدأت قضية الحرية والاستقلال تشقّ طريقها بصعوبة وبطء، بحكم تراكمات العقود السابقة وآثارها.

ولكن لا يجوز إغفال حقيقة أنّ كثيرات من النساء جعلنَ كثيرين من الرجال أفضل، من خلال التعبير عن إعجابهنّ بالصفات الحسنة والقيم الفكرية والأخلاقية والفنية والجمالية، ما يدفع الرجال إلى التحلي بهذه الصفات والتعلق بهذه القيم حقيقة أو ادعاء. **الأنوثة مدرَّبة على صناعة الذكورة وتحسينها.**

من ميزات النسوية النقدية الأحدث أنّها ليست نسوانية، أولاً، وتقوم على مبدأ القطيعة النقدية: المعرفية والأخلاقية، لا مع الماضي البعيد فحسب؛ بل مع الحداثة والتنوير، بغية إعادة إنتاجهما، وفق رؤية متوازنة تتعادل فيها الأنوثة والذكورة، ثانياً، وأنّها تذهب بخط مستقيم إلى إعادة بناء قواعد السلطة، وفق جدلية المعرفة والسلطة، وجدلية الذات والموضوع، التي أشرنا إليها.

لعلّ جوهرية المعيار وهشاشة المثال، والتماهي به ومحاكاته في القوة والمقدرة، تقبع مجتمعة في أساس مأزق الحركة النسوية في بلادنا واضطراب رؤيتها، وفي أساس ارتباك محاولات استقلال المرأة عن البنى والعلاقات التقليدية وسهولة نكوصها على أعقابها، كسهولة نكوص الرجل «التقدمي» إلى وحل الطائفية المذهبية، الإثنية أو الدينية، وتبني موقفها من المرأة.

يحاول بعضهم حصر المشكلة في التناقض بين نموذج الأم الولادة والمربية ومكانتها ودورها ووظيفتها المحدودة كلّها بما تمليه عليها

«طبيعتها وخصوصية جسدها» (مدبرة منزل)[1] وبين نموذج المرأة المستقلة، التي تملك زمام نفسها، وتمارس أنوثتها الأصيلة في الفضاء العام، مثلما تمارسها في الفضاءات الخاصة. هذه المقاربة تتجنب القضايا الرئيسة، ومن أهمّها مؤسسة الزواج التقليدية، وبنية الأسرة؛ بل العائلة، وواجبات الدولة وأرباب العمل ودور مؤسسات المجتمع المدني في حلّ ما يبدو أنه تناقض بين نموذجين: أمومي وعمومي، لا سبيل إلى حلّه. وقد حذّرنا من تمثّل المرأة السورية أو غيرها، نموذجاً عالمياً أو معولماً وطريقة نمطيّة في الحياة، تضيع الفعل الحر والتّلقائي للذّات، ومن الانجراف القسري في شبكة من العلاقات المؤسّساتيّة التي تتعالى عليها وتجعلها مثل ذرّة تائهة مجبرة على الكفاح من أجل العثور على مكان لها في داخله.

فإذ خرجت المرأة إلى الفضاء العمومي، مثقلة بأعباء الأمومة وتدبير المنزل، وجدت نفسها أمام فضاء جديد لم تعهده من قبل، فضاء يهيمن عليه الرّجل أساساً، فاندمجت فيه ببنيته الذّكوريّة، وتمثلت معاييره العامّة، من دون أن تحدث تغييراً في بنيته، أو تحتجّ عليها، على الأقل؛ لأنّ عملاً من هذا القبيل يفترض أوّلاً، وقبل كلّ شيء، طرح سؤال الهويّة: من أنا وكيف ينبغي أن أكون، غير أنّ هذا السّؤال تحوّل إلى رهان على القدرة والمقدرة: أنا أستطيع أن أفعل هذا أيضاً. أنا قادرة على أن أكون هكذا. إن القدرة أو الاستطاعة على القيام بهذا الأمر أو ذاك، لا تعدو كونها تمثّلاً لنموذج الرجل. لكن العمل على تغيير بنية الفضاء العام يفترض القدرة على «إبداع الذات» أو تحقيقها أو إعادة تشكيلها في الفضاءين الخاص والعام، ولاسيما في الفضاء الخاص؛ لأنّ إبداع الذات الأنثوية في الفضاء الخاص رائز القدرة على إبداعها في الفضاء العام، وتغيير بنية هذا الأخير. لذلك رأينا أنّ **تساوي المرأة والرجل في الفضاء العام (في الحقوق والواجبات) وعدم**

---

(1) يتجاهل نقاد العولمة الاقتصادية واقع أنّ دكتاتورية السوق التي يُراد لها أن تحلّ محلّ المجتمع المدني تحوّل الدولة إلى مجرّد مدبرة منزل، كالمرأة تماماً.

تكافئهما في الفضاء الخاص والفضاءات الخاصة فخّ يجرد المساواة القانونية من قيمتها العملية والأخلاقية.

لا يقتصر الانشقاق الجنسي[1] وتجلّياته على تخارج الذكور والإناث فحسب؛ بل يتعدّى ذلك إلى انشطار الفرد الإنساني ذاته كما يتجلّى في «الإنسان المقهور» و«الإنسان المهدور»، وهما مظهران للإنسان المبتور. فالطبيعة الذكورية للمجتمع وثقافته وأخلاقه، وموقفه من الأنوثة، بوجه عام، ومن الحب الجنسي (EROS) بوجه خاص، تدل كلها على وجود اجتماعي مبتور، وحياة إنسانية ناقصة، يبقى معها الاندماج الاجتماعي ناقصاً ومبتوراً أيضاً، وحاملاً جرثومة التسلط والاستبداد. وهذه إحدى إشكاليات المواطنة وإحدى إشكاليات الهوية، وأحد وجوه تناقضها الداخلي. فإذ ترتبط المواطنة بالهوية، فإنّ الهوية بمعناها السائد هي هوية التشابه لا هوية الاختلاف، وهي من ثَمَّ تلجم حرية الأفراد المختلفين، وتتنكّر لإنسانيّتهم، بقدر ما تتنكّر للاختلاف أو تنكره. وهذا مطَّرد في سائر الهويات ما قبل الوطنية، والهوية الوطنية ليست بعيدة عن ذلك، ما لم تكن هوية الاختلاف، وما لم تتأسس على الاعتراف المبدئي والنهائي بإنسانية الفرد وجدارته واستحقاقه، وما لم تضع الأنوثة في منزلة الذكورة، من دون أن تغضَّ من قيمة الأخيرة.

فما تحقّق عندنا، حتى اليوم، من مساواة قانونية بين النساء والرجال، ليس ناقصاً ومثلوماً فحسب، بحكم ما يسمّى «قوانين الأحوال الشخصية»

---

(1) يُقصَد بالانشقاق الجنسي تقسيم المجتمع إلى جنسين: جنس سائد وجنس مَسود، واعتبار الإناث في مرتبة العبيد والحيوانات، ومجبولات من طينة غير طينة الذكور أو معدن غير معدنهم، وقد أدّى ذلك إلى انشطار الفرد ذاته شطرين: شطر سائد وشطر مَسود ومُستعبَد وعديم الأهلية، وهو ما عبرنا عنه بالإنسان المبتور؛ أي: الفرد الذي يحتقر بعضُه بعضَه الآخر ويزدريه. فإذ تتماهى المرأة بالرجل، وتعترف له بمكانة أعلى من مكانتها، (العين لا تعلو على الحاجب)، إنّما تهين أنوثتها، مثلما يهينها الرجل.

والقوانين الجزائية الجائرة ذات الصلة؛ بل لا يعدو أن يكون نوعاً من تذكير النساء؛ أي: اعتبارهنّ ذكوراً، والتنكُّر لإنسانيتهنّ وأنوثتهنّ. يتوجب علينا، هنا، أن نتساءل مع الحركة النسوية النقدية الأحدث: أليس ما أُنتج حتى اليوم من علوم وتقنيات وبحوث ودراسات، في سائر فروع المعرفة والعمل، ولا سيّما العلوم الاجتماعية والإنسانية، إنّما أنتج من وجهة نظر الذكور، لا من وجهة نظر إنسانية متوازنة؟ يبدو أنّ المسألة النسويّة تقع في صلب مسألة الاندماج الاجتماعي أو التشارك الحر، ويجب أن تتصدّر جدول أعمال أيّ مجتمع يريد أن يبرأ من أمراضه المزمنة.

ولمّا كان الانشقاق الجنسي عميق الغور في حياة الجماعة البشرية ندعي أن التنكُّر لإنسانية الأنثى هو أساس جميع أشكال التنكُّر والإنكار، وأساس التسلط والاستبداد، فهو ضرب من تنكُّر الذكور أنفسهم لإنسانيتهم، أو تعبير عن إنسانيتهم المبتورة. فليس بوسع أحد أن يتسلط على الآخر ويضطهده إلا إذا جرَّده من إنسانيّته جزئياً أو كلياً، (بحسب درجة التسلط)، وهو، إذ يفعل ذلك، لا يدرك ولا يعي أنه يتجرد هو نفسه من إنسانيّته. فإنّ مسألة نقص الاندماج الاجتماعي، من هذا الوجه، هي مسألة نقص الحياة الإنسانية أو مسألة الإنسان المبتور. هذه الوضعية تنتج مواطَنة مبتورة أيضاً تجعل من الرجل نموذجاً ومعياراً ومثلاً أعلى لما ينبغي أن تكون عليه المرأة، لتنال حقوقاً مساوية لحقوقه، لا مكانة معادلة لمكانته وقيمة مكافئة لقيمته.

الرؤية النسوية النقدية ترمي إلى الكشف عن الجزئي والحصري في وجهة النظر الأخرى (الرجالية)، وتظهر الخطابات الأبوية على حقيقتها؛ أي: على أنّها ليست موضوعية، وليست شاملة كما تدّعي، ولا تشكّل نماذج نهائية؛ بل هي أثر أو نتيجة للمواقع السياسية التي يحتلّها الرجال[1].

---

(1) راجع: شرابي، هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نسخة مصورة، (د.ت)، ص77.

ولعلّ أهمّ ما يقدمه الخطاب النسوي هو القدرة على كشف العلاقة بين المعرفة والسلطة، ووحدة عملية السيطرة والقمع التي تمارسها السلطة، من خلال المفاهيم الطبقية والعرقية والجنسية، وتوظيف المقدَّس، ومن خلال البنى التي تفعل فيها هذه المفاهيم، ولاسيّما النظام الأبوي أو البطركي. إنّ إعادة الاعتبار للفرد الإنساني، بصفتها وصفته أنثى وذكراً، في علاقة جدلية، وإعادة الاعتبار للذاتية وموقع الذات العارفة والفاعلة وأثرها في موضوع المعرفة والفعل، ولا سيّما حين يكون موضوع المعرفة هو التاريخ والمجتمع، تكشفان هشاشة «الموضوعية» التي يدعيها الفكر الغربي أو العربي أو أيّ فكر متمركز على تفوُّقه الذاتي، بصفته فكراً رجالياً أو ذكورياً قديماً وعريقاً وأصيلاً.

القدامة (من القِدَم) والعراقة (من العرق) والأصالة (من الأصل)، هذه جميعاً ليست حججاً عقلية ولا مزايا فكرية، وليس فيها أيّ قدر من الحكمة؛ بل هي ادعاءات إيديولوجية ومثالب أخلاقية.

تتجلى هشاشة الموضوعية الذكورية في عدم التفريق بين مفهوم المساواة أمام القانون وبين مفهوم الاستقلال الذاتي وتكافؤ النساء والرجال، وفي اعتراف بعض الرجال بالأول وتنكُّرهم جميعاً للثاني. فالمساواة الحقوقية علاقة بين طرفين، بحسب مقاييس يقرّرها الرجال، ويكون فيها أحد الطرفين هو النموذج أو المقياس للطرف الآخر. المرأة في هذه المعادلة هي الطرف الذي يسعى للوصول إلى مستوى الرجل، لكي تتمّ المساواة، وتكون لها حقوق مساوية لحقوقه، والعكس ليس صحيحاً. «أما مفهوم الاستقلال الذاتي فينبع من حقّ كلّ من الطرفين في تقرير المقاييس أو النماذج التي تتناسب مع طبيعته ونظرته الخاصة»[1]. إنّ اندراج النقد النسوي في مشروع نقدي تشارك فيه النساء والرجال من شأنه أن يفسح في المجال لانبثاق فكر حرّ وخطابات مستقلة ترفض أشكال الهيمنة وتحتفي بالاختلاف.

---

(1) المرجع نفسه، ص79.

المراجع

- أركون، محمد:
  - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995م.
  - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط2، 1996م.
  - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت).
- أرندت، حنة، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993م.
- الإسكندراني، محمد شريف، تكنولوجيا النانو: من أجل غد أفضل، سلسلة عالم المعرفة، العدد 374، نيسان/ أبريل، 2010م.
- إلياد، مرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، 1986م.
- إمام، إمام عبد الفتاح، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م.
- باروت، جمال، العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، آذار/ مارس 2012م.

- بردياييف، نيقولاي:
- العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، مراجعة الدكتور علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982م.
- الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل ومراجعة علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984م.
- بوبر، كارل، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، ترجمة محمد محمد قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1986م.
- بورديو، بيير:
- بؤس العالم، الجزء الأول، ترجمة محمد صبح، مراجعة وتقديم فيصل دراج، دار كنعان، دمشق، 2010م.
- الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2007م.
- الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، مراجعة ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.
- بيتر مارتن (هانس) وهارالد (شومان)، فخّ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة عدنان عباس علي ومراجعة رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 238، تشرين الأول/أكتوبر 1998م.
- بيز، ألان وبربارة، لماذا يكذب الرجل وتبكي المرأة، ترجمة مكتبة جرير، مكتبة جرير، الرياض-المملكة العربية السعودية، ط10، 2010م.
- التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت، 2011م.
- الجابري محمد عابد:
- الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004م.
- فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994م.
- الجباعي، جاد الكريم:
- البنية التسلطية للنظام السوري: في «خلفية السياسات»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، 2013م.
- المجتمع المدني هوية الاختلاف، دار النايا، دمشق، ط2، 2009م.
- طريق إلى الديمقراطية، الريس للكتب والنشر، 2010م.
- من الرعوية إلى المواطنة، دار أطلس للنشر والتوزيع، دمشق وبيروت، 2014م.
- الجندي، سامي، أتحدى وأتهم، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، الناشر فؤاد كرم، (د.ت).
- الحافظ، ياسين:
- التجربة التاريخية الفيتنامية، في المؤلفات الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م.
- الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، في الأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م.
- حجازي، مصطفى:
- الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2005م.
- ثورة الشباب وتحولاتها الثقافية، في مجلة الآخر، العدد الثاني، خريف 2011م.

- حسن، أبي، هويتي من أكون، في الطائفية والإثنية السوريتين، بيسان، بيروت، 2009م.
- حمودي، عبد الله، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط4، 2010م.
- الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 264، كانون الأول/ديسمبر 2000م.
- داكو، بيير، المرأة: بحث في سيكولوجية الأعماق، ترجمة وجيه أسعد، مؤسسة الرسالة، ط3، 1991م.
- دي لا بويسي، إيتيان، مقالة العبودية الطوعية، ترجمة عبود كاسوحة، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008م.
- ديكارت، رينيه، مقالة عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.
- الرزاز، منيف، الأعمال الفكرية والسياسية: التجربة المرة، الجزء الثاني، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، 1986م.
- ريدلي، مات، الجينوم، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 275، تشرين الثاني/نوفمبر 2001م.
- ستيس، ولتر، فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، في دراسات هيجلية، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م.
- سعد الدين، عدنان، الإخوان المسلمون في سوريا، الحكم البعثي 1963-1977م، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2010م.
- السعداوي (نوال)، ورؤوف عزت (هبة)، المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط1، 2000م.

- سلامة، غسان، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987م.
- سيرل، جون، العقل: مدخل موجز، ترجمة ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 343، أيلول/ سبتمبر 2007م.
- سيل، باتريك، الأسد: الصراع على الشرق الأوسط، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط10، 2007م.
- شرابي، هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نسخة مصورة، (د.ت).
- شيفرد، ليندا جين، أنثوية العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 306، آب/ أغسطس 2004م.
- صفدي، مطاع، حزب البعث: مأساة المولد مأساة النهاية، منشورات دار الآداب، بيروت، 1964م.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982م.
- طرابيشي، جورج، شرق وغرب.. رجولة وأنوثة، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1988م.
- طلاس، العماد أول مصطفى، مرآة حياتي، مذكرات نشرت في جريدة الرأي العام الكويتية، يومياً بدءاً من 16 نيسان/ أبريل 2005م.
- عبد اللطيف، كمال، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، بيروت، 1999م.
- العروي، عبد الله:
  - السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الرباط وبيروت، 2008م.

- مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط2، 2001م.
- العظم، خالد، مذكرات خالد العظم، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1973م.
- الغذامي، عبد الله، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط3، 2006م.
- فان دام، نيقولاوس، الصراع على السلطة في سورية: الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى (بإشراف المؤلف)، 2006م.
- فرويد، سيغموند:
  - الحياة الجنسية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1999م.
  - الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار، اللاذقية-سورية، 1983م.
  - الأنا والهو، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، 1982م.
  - ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983م.
- فوكو، ميشيل، يجب الدفاع عن المجتمع المدني، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 2003م.
- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، (د.ت).
- الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، نسخة إلكترونية: http://hazemz.jeeran.com
- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات، بيروت وباريس، ط2، 2001م.

- ماركس، كارل:
  - حول المسألة اليهودية، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1963م.
  - نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة راشد البراوي، دار النهضة العربية، ط1، 1969م.
- مكيافيلي، كتاب الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، (د.ت).
- محمد، الفاهم، الهويّة المزدوجة للنّسويّة المعاصرة، على الرابط: www.alawan.org
- مصطفى، خليل، سقوط الجولان، ضابط استخبارات الجولان قبل الحرب، دار الاعتصام، (د.ت).
- مل، جون استيوارت، استعباد النساء، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988م.
- الموسوعة العربية، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، المجلدان الأول والثاني.
- مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، دار المعارف بمصر، بيروت، القاهرة.
- النقيب، خلدون حسن، الدولة التسلطية في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004م.
- هاينز، ميليسيا، جنوسة الدماغ، ترجمة ليلى الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 333، تموز/يوليو 2008م.
- هيغل، فريدريك:
  - أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م.
  - حياة يسوع، ترجمة جردي يعقوب، دار التنوير، بيروت، نسخة مصورة، (د.ت).

- وادين، ليزا، السيطرة الغامضة: السياسة، الخطاب والرموز في سورية، ترجمة نجيب الغضبان، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 2010م.
- يونغ، كارل غوستاف:
- التنقيب في أغوار النفس، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1996م.
- جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار، اللاذقية-سورية، 1997م.
- البنية النفسية عند الإنسان، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية، سورية، 1994م.
- ييغينوغلو، ميدا، استيهامات استعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق، ترجمة عدنان حسن، دار التنوير، دمشق، 2012م.



الفهرس

* * *

تدور نقاشات هذا الكتاب حول إشكالية العلاقة بين المساواة والاختلاف، وهما مفهومان متعارضان ينفي كل منهما الآخر، الاختلاف ينفي المساواة مهما كان طفيفاً، ومن ثَمَّ، تنفي المساواةُ الاختلافَ مفهومياً وواقعياً.

الاختلاف حقيقة وجودية تُدرك بالحواس، وهو حقيقة وجود الأشياء والأحياء في الطبيعة الأولية، أما المساواة فليست كذلك. ليس هنالك مساواة في الطبيعة، أو في الكون الطبيعي. ما يعني أن الاختلاف هو المعطى الأولي، الذي يدل دلالة مباشرة على استقلال الكائن الإنساني وكليَّته، وهو، من ثم، شكل تعيُّن الحرية.

فالإشكالية، إذاً، هي وحدة المساواة والحرية وتعارضهما، كوحدة الأوكسجين والهيدروجين في الماء إذا انفصل أحدهما عن الآخر صار الأول حارقاً والثاني ساماً.

في قلب هذه الإشكالية تتموضع حرية المرأة واستقلالها، بما هي شرط حرية الرجل واستقلاله. فجدل الأنوثة والذكورة في المرأة والرجل بالتساوي هو أسّ الأنوثة المعافاة والرجولة المعافاة، وأسّ التوازن الاجتماعي والإنساني.

جاد الكريم الجباعي: باحث سوري متخصص في علوم اللغة العربية وآدابها



